JACOB BRONOWSKI
BRUCE MAZLISH

LA TRADICION INTELECTUAL DE OCCIDENTE

TRADUCCIÓN DE JOSÉ M. GIMENO

EL LEGADO DE LA HISTORIA

EDITORIAL
NORTE
Y
SUR

JACOB BRONOWSKI
BRUCE MAZLISH

LA TRADICIÓN INTELECTUAL DE OCCIDENTE

DE LEONARDO A HEGEL

TRADUCCIÓN DE JOSÉ M.ª GIMENO

EL LEGADO DE LA HISTORIA - 2

EDITORIAL NORTE Y SUR

Título de la obra original: THE WESTERN INTELLECTUAL TRADITION.
From Leonardo to Hegel.
Harper & Brothers, Publishers, Nueva York, 1960.

N.º de Registro: 554-62. — Depósito Legal: M. 7553-1963

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid - 2. 1883-63

ÍNDICE

PRÓLOGO

TODO espíritu reflexivo que confíe en la formación de una cultura contemporánea no ignora que ésta depende de un problema cardinal: el problema que consiste en hallar una relación armónica entre las ciencias y las humanidades. En la esfera educativa, en particular, tal problema se nos presenta en dos formas: se impone que demos al futuro hombre de ciencia un sentido permanente del valor de la literatura y de las artes, pero al propio tiempo hemos de dar a cuantos cultivan las artes liberales una idea de los métodos, el alcance y las fuentes de inspiración de la ciencia. Se trata de problemas vivos que se plantean ya en los bancos de la escuela para pasar a las aulas universitarias y luego, desbordándolas, entrar en la vida cotidiana de todos los hombres de reflexión. Pero donde más netamente se acusan es en el ámbito universitario, en el cual no puede colmarse en el espacio de tiempo de una generación la tradicional separación entre ciencias y humanidades. No es, pues, fortuito que la presente obra fuera concebida e iniciada en el Departamento de Humanidades del Instituto de Tecnología de Massachusetts, activamente consagrado a lograr una fusión intelectual entre las disciplinas científicas y las humanidades.

El campo concreto de que los autores se han ocupado es el de la historia. En éste, más aún que en otros, se abre una sima entre el modo tradicional de exponer la historia y el interés reciente, aunque todavía de carácter especializado, por el desarrollo histórico de la ciencia y de la técnica. En cambio, los autores de la presente obra se han propuesto desde el primer momento ver como unidad la his-

toria, y, desde luego, toda la historia intelectual. Este libro es fruto de tal intento; y la casualidad ha querido que, cuando ya estaba escrita, los fines de la presente obra se los haya expuesto a los autores Sir Charles Snow en un artículo titulado «Challenge to the Intellect» que publicó en el Times Literary Supplement (15 agosto 1958) en el que decía:

«Lo que hace falta es que, en las obras generales de historia, el desarrollo de la ciencia ocupe el lugar que le corresponde junto a la evolución política y económica. Es justo que así se haga, incluso desde el punto de vista del historiador, pues el mundo en que vivimos es producto de la ciencia tanto como de la política y la economía. La máquina de vapor contribuyó a formar el mundo moderno tanto al menos como Napoleón y Adam Smith, hecho, sin embargo, que sólo raras veces admiten los historiadores. Entre los historiadores actuales son contados los que son capaces de escribir historia de este modo, pero éste es uno de los modos en que se impone escribirla si no se quiere que se agudice todavía más el divorcio entre el mundo científico y el de las humanidades.»

La visión de una historia «integrada», escrita de esta manera, es lo que hizo encontrarse a los autores, inglés uno, norteamericano el otro. La presente obra debe su existencia, en efecto, a la circunstancia de que el autor británico fuera nombrado por la Fundación Carnegie para explicar un curso en el Instituto de Tecnología de Massachusetts, en cuyo Departamento de Humanidades enseñaba, por su parte, el autor norteamericano. Ambos tienen contraída una deuda de gratitud con una y otra institución por haberles brindado esta oportunidad, que ha fructificado en amistad duradera y en colaboración constante sobre los temas estudiados en estas páginas.

Tenemos muchas deudas y obligaciones que reconocer. La más importante —huelga decirlo— es la contraída con los pensadores mismos de que tratamos en las páginas siguientes, toda vez que su obra ha formado nuestra capacidad intelectiva y ha influido en muchos aspectos sobre nuestra visión de las cosas. Por razones análogas somos deudores de reconocimiento a los estudiosos del Instituto de Tecnología de Massachusetts y a otros grupos de estudiosos de Inglaterra y Norteamérica, cuyas consideraciones han influido no ya en la exposición, sino a veces en la misma articulación esencial de nuestras ideas.

Estamos sumamente reconocidos al constante interés y apoyo con que nos han favorecido John E. Burchard, Decano de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales, y Howard R. Bartlett, Director del Departamento de Humanidades. Los autores fueron presentados por el Prof. Giorgio de Santillana, y el estímulo que desde entonces les infundió se ha renovado en todas las fases de preparación de la obra llegando hasta la lectura de nuestro texto definitivo. Entre otros que nos han prestado valioso asesoramiento figuran el Prof. Herbert Rowen, en la actualidad Prof. visitante en la Universidad de California (Berkeley), la Prof. Hanna Gray, de la Universidad de Harvard, y los Profesores Roy Lamson y Charles Gray, del Instituto de Tecnología de Massachusetts. Damos las gracias muy especialmente al Prof. William Bottiglia, también del I. T. M., por sus agudas observaciones y por su ayuda en los capítulos dedicados a los pensadores y escritores franceses. Y asimismo hemos de expresar nuestra gratitud a no pocos amigos que sacrificaron horas de esparcimiento y de reposo mental para someterse a nuestras entusiastas peroratas acerca de tal o cual gran concepción o detalle erudito de este libro.

En general, hemos indicado la fuente de las traducciones ajenas: cuando tal indicación falta, puede considerarse que la traducción es de cosecha propia. Aunque hayamos respaldado o matizado los puntos más importantes con referencias bibliográficas, no ha sido éste el fin principal de nuestras bibliografías, sino más bien el de orientar al lector sobre las mejores obras en que puede estudiar detenidamente el tema por el que se interese en particular. Por esta razón nos hemos limitado en general a citar obras escritas en inglés o en francés, en el supuesto de que nuestros lectores podrán desenvolverse mejor en estas lenguas que en otras; sin embargo, en ocasiones hemos remitido a obras importantes escritas en otros idiomas, principalmente alemán y español. Las bibliografías que damos no son exhaustivas, sino críticas, y en ellas sólo señalamos aquellas obras que a nuestro juicio son las más importantes sobre cada tema, agregando breves juicios al respecto. En la actualidad no existe una bibliografía de la historia intelectual que sea completa y crítica. Naturalmente, muchos lectores preferirán leer el libro de corrido, echando sólo alguna que otra ojeada a las notas, cosa que el texto permite por haber sido escrito entendiéndolo como unidad autónoma e independiente.

Según corresponde a una obra sobre la tradición intelectual de Occidente, el presente libro fue redactado y vuelto a redactar en muchos lugares de Europa —Inglaterra, España, Francia e Italia— y de América. Esfuerzo tan disperso pero a la vez tan intenso había de plantear problemas constantes de organización y presentación. En Inglaterra, estos problemas han sido resueltos por la Sra. Elise Charles, que puso a máquina y coordinó gran parte del material, preparando además el Índice de nombres. En los Estados Unidos, la Sra. Ruth Dubois y las secretarias del I. T. M. prepararon la mayor parte del texto mecanografiado para la imprenta. No podemos terminar sin expresar nuestro reconocimiento por el trabajo de muchas mecanógrafas anónimas de distintos puntos de Europa que han tenido que luchar con una lengua para ellas extraña y con los pensamientos, extraños también, de los autores.

J. BRONOWSKI
BRUCE MAZLISH.

INTRODUCCIÓN

I

LA presente obra es un estudio sobre la evolución de las ideas desde el Renacimiento hasta los comienzos del siglo XIX. En el fondo y en la forma se distingue por varios conceptos de otros estudios sobre la historia de las ideas. Convendrá, pues, que desde el primer momento llamemos la atención del lector sobre tres diferencias fundamentales que presenta y que equivalen realmente a diferencias de principio.

La primera es que esta obra constituye una historia intelectual en el más amplio sentido del término, es decir, que no se circunscribe a las ideas de un determinado campo, v. gr. política o filosofía. A nosotros nos ha interesado la gama toda del espíritu, y una característica importante de nuestro libro lo representa su especial hincapié en la acción recíproca de las ideas de distintos cuadrantes del pensamiento. En particular, atendemos más de lo acostumbrado a las ideas científicas, a los movimientos literarios y a las innovaciones en las artes.

En segundo lugar, creemos que la historia de las ideas debe ir unida al conocimiento concreto de los acontecimientos que se registraron al mismo tiempo. El estudio de las ideas es evolutivo, y el lector ha de percibir en el trasfondo la trama de los hechos, el ambiente material en que las ideas se han desarrollado; debe apreciar el influjo de los hechos sobre las ideas y el de éstas sobre los hechos. De aquí que en nuestra obra se atienda más de lo corriente a la historia de los tiempos que abarca. En particular subraya la repercusión de los inventos técnicos y sociales que corren parejas con las nuevas ideas y en los cuales se manifiesta prácticamente el vigor intelectual de una comunidad.

Por último, estimamos que el modo acertado de exponer una idea es presentarla en el ropaje verbal de los hombres en que se produjo como una revelación. Por ello las hemos expuesto siempre en la forma en que fueron sustentadas, por individuos o por grupos de individuos. En general, cada uno de nuestros capítulos se centra en la concepción de un hombre o grupo de hombres en los cuales se sintetiza un modo de pensar: hombres como Descartes y Bentham; grupos como los primeros humanistas o como los industriales anticonformistas de la Sociedad Lunar. Tales hombres no los presentamos ni como héroes ni como figuras dramáticas en sí. Los entendemos y los presentamos como la encarnación viva del pensamiento de una época, y el interés que su vida entraña consiste en que en ellos los conflictos de la época adquieren el filo aguzado de las luchas de conciencia.

A nuestro entender, estos tres principios dan realidad a la historia de las ideas. Las ideas no son pensamiento muerto, ni siquiera cuando ya no son contemporáneas, pues aun entonces son y siguen siendo grados, escalones en la evolución de las ideas contemporáneas. Hemos querido presentar las ideas de cada época no como ejemplares petrificados, sino como organismos en evolución, y no como mariposas clavadas en una caja, sino como los procesos vitales del espíritu humano. Esta obra es una historia de la vida de las ideas: activa, móvil y cambiante. De aquí que la hayamos expuesto y escrito como historia "integrada".

II

Hemos procurado poner de manifiesto el movimiento y el choque de las ideas. Es posible incluso que un solo hombre sustente ideas que casan mal entre sí, como le ocurría a Newton, o que se modifiquen radicalmente de la juventud a la vejez, como sucedió con las de Hobbes, o que en el fondo sean incompatibles, como lo eran las de Rousseau. En una comunidad, el choque de ideas entraña una fuerza especial: las ideas de viejo arraigue, mantenidas rígidamente por razones sociales o por consideraciones de interés, entran en pugna con las ideas nuevas, y el carácter de la comunidad es la resultante de la lucha y del equilibrio entre unas y otras. Hemos querido mostrar el valor creador de la lucha de ideas.

Con todo, la evolución de una idea tiene también una lógica interna, que sigue a través de todos los conflictos. Considérese, por ejemplo, cómo ha ido cambiando la idea de progreso y, no obstante, cómo ha conservado su dirección a lo largo de los cuatro siglos que aquí estudiamos. Nos hemos esforzado, pues, en perseguir esta lógica de las ideas a través de sus cambios; llamemos la atención, a título de ejemplo, sobre el extenso estudio que dedicamos a la idea de la unidad del hombre con la naturaleza, que seguimos desde el sencillo materialismo de Hobbes a la sutil teoría kantiana del conocimiento científico.

En los cuatro siglos que esta obra abarca, el mundo se ha transformado de medieval en moderno. Son siglos de cambio, en todas las facetas de la vida; y la historia de sus ideas es forzosamente, como hemos dicho, una historia dinámica, una historia de movimiento. El movimiento es generado por aquello que da vida a las ideas, esto es, por la acción recíproca de todos los intereses del espíritu, por la presión de los acontecimientos y por la expresión de las personalidades. Este sentido de movimiento, de ideas sentidas como espíritu en acción, es lo que nos hemos propuesto comunicar. Para nosotros, la Época de la Ilustración —para poner un solo ejemplo— no es una abstracción inerte, sino un entramado de personas y grupos con ideas que, aunque encontradas, llevan un rumbo común, y por eso la entendemos y la presentamos con otro nombre: la Época del Disentimiento Razonado. Éste es nuestro modo de enfocar la historia intelectual de todos los períodos que aquí estudiamos.

III

La integración de la historia intelectual que hemos intentado tiene sus ventajas, pero también nos ha planteado algunas dificultades. Debemos exponer las dificultades que no se nos ocultan, pero que no hemos podido soslayar.

La principal consiste en encajar una empresa tan vasta en un marco cuyas proporciones no resulten desmesuradas. El detalle en que un libro puede centrarse tiene sus límites, límites que se fuerzan cuando la obra presenta conjuntamente ideas y hechos. En particular, siguiendo

nuestro método teníamos que proceder a una selección de los hombres y grupos de hombres de que habíamos de ocuparnos. Todos convendrán con nosotros en que era forzoso ocuparse de Erasmo; ahora bien, ¿había que dar cabida a Roberto Owen? ¿Estaba justificado pasar por alto a Ignacio de Loyola? Todo el mundo convendrá en que era obligado tener en cuenta a la "Royal Society", pero ¿habíamos de dar cabida a la Sociedad Lunar? ¿Teníamos que desentendernos de la "Académie Royale des Sciences" de Francia?

No es posible abrigar la esperanza de haber dado cabida a todos los grandes intelectos de cuatro siglos o a todos los grandes grupos de intelectos; por muchos que hayamos tenido en cuenta, no podemos confiar en que se convendrá que no se ha omitido a ningún otro que revista igual importancia. En suma, no esperamos que nuestra selección satisfaga a todos los estudiosos. No obstante, debemos explicar el método que hemos adoptado para llegar a nuestra selección, sobre todo porque el método de la obra está íntimamente unido con el método de selección.

Toda historia es como un mapa: omite algunas características de la realidad y hace resaltar otras que se considera que revelan su estructura esencial. Cuando se levanta un mapa histórico, como el nuestro, a partir de hombres y de hechos determinados, presenta un carácter especial. El proceso de levantamiento del mapa se convierte en el procedimiento de triangulación del topógrafo, y los puntos de referencia importan menos en sí mismos que en calidad de vértices de triangulación, es decir, mojones para levantar un trazado. Éste es el principio por el que nos hemos guiado siempre que hemos tenido que proceder a una opción entre determinadas figuras: nos hemos preguntado cuál es la que mejor expresa la esencia de su época.

Quizá algunos estudiosos sostengan que el enfoque por nosotros adoptado —lo que hemos llamado método de triangulación— ha de traducirse forzosamente en que nuestra sinopsis del pensamiento occidental carezca de rigor sistemático. Es cierto que nuestro enfoque es discontinuo, y que por su lado externo parece más bien una serie de ensayos que una exposición histórica presidida por una unidad de concepción. Creemos, sin embargo, que la apariencia es superficial y que la selección de temas a que hemos procedido permitirá al lector construir un mapa coherente de la historia intelectual y general que, en comparación con otros métodos, brinda una visual más amplia y

una perspectiva más clara. Esta obra constituye un intento de escribir una nueva especie de historia intelectual, y su efecto depende de la estructura total que sus distintas partes acaben por formar.

IV

Una historia que pretenda comunicar a sus lectores la sensibilidad total de una época debiera escribirse, como la versión inglesa autorizada de la Biblia, por un grupo de personas de mentalidad afín y, al igual que dicha versión, habría de aparecer luego como si fuera obra de una sola inteligencia. Los autores de la presente obra se reducen a dos, pero sus campos de especialización son más y de mayor diversidad del que suele tener el historiador de las ideas. Uno de los autores es matemático, interesado además por la filosofía de la ciencia y por la literatura; el otro es historiador especializado en historia de las ideas, con preparación literaria y filosófica. Hemos podido, pues, apoyarnos mutuamente y presentar (como fruto de nuestras propias discusiones) una interpretación más profunda y un fondo histórico más amplio del que cabe esperar de la mayoría de los autores que trabajan sin colaboración.

Algunas características de nuestra obra son consecuencia de nuestros intereses, y es oportuno que las señalemos. Así, exponemos con mayor detenimiento de lo corriente los inventos en que nuestra civilización se basa, como hacemos, por ejemplo, en las páginas dedicadas a la evolución de los mecanismos para la medición del tiempo, con las repercusiones que ésta entraña. A la vez, no consideramos que los únicos inventos dignos de mención son los aparatos mecánicos. Nos ocupamos asimismo de la invención del método inductivo en la ciencia, y de las cuestiones filosóficas que suscita, como parte natural integrante del funcionamiento de la civilización moderna. Con el mismo espíritu directo examinamos la invención de las ideas políticas y sociales; para nosotros, el método político de Maquiavelo es un invento del mismo género que los inventos mecánicos de Leonardo, y ambos brotan del mismo suelo renacentista.

Hemos adoptado un método de crítica textual exacta que es más corriente en literatura, y lo hemos aplicado a textos que no suelen ser sometidos a un análisis tan ceñido. Una de las ventajas manifiestas

de este método es que permite presentar al lector muchos pasajes escritos por las figuras que hemos escogido, en los cuales puede apreciar directamente cómo hablaban y cómo pensaban. Pero, calando más hondo, el estudio de textos que no son primordialmente literarios —textos políticos, científicos, económicos y filosóficos— lo consideramos como un encuentro personal con el estilo y la actitud de una época. Para nosotros, el estilo de un período histórico constituye una expresión vívida de su totalidad, la manifestación en que sorprendemos, por así decir, la huella dactilar de la historia o, para cambiar de metáfora, en que descubrimos el carácter de una época por su letra. Cuando la "Royal Society" invitaba a sus miembros a escribir con aquella sencillez con que "los hombres expresaban un determinado número de *cosas* con casi el mismo número de *palabras*", expresaba el sello de la nueva ciencia y el clima mismo de la filosofía empírica. O bien, para poner otro ejemplo, nos ocupamos del estilo en que está escrita la Declaración de Independencia porque tal elemento arroja directamente luz sobre la calidad humana de Franklin y de Jefferson y al propio tiempo expresa la unidad intelectual de la Norteamérica de aquella época.

En resumen, un estilo puede convertirse en método, y el estilo de los primeros hombres de ciencia del siglo XVII es característico del nuevo método. Considérese, por ejemplo, el propósito perseguido por Galileo al exponer en forma de diálogo popular su crítica de la astronomía tradicional. Tal método, la pregunta y respuesta del diálogo, se convierte fácilmente en el método de la duda desarrollado luego por Descartes, y es característico que Pascal se sirviera de una combinación de ambos en sus *Provinciales*. El hilo conductor va desde Pascal (pasando por Montesquieu) hasta el *Cándido* de Voltaire, en que diálogo y duda se transforman abiertamente en sátira. Hemos tratado de captar el espíritu de tales tradiciones y transiciones literarias a modo de eslabón con las ideas que gracias a ellas se unen y entrelazan.

V

El período a que pasamos revista va desde el Renacimiento hasta los comienzos del siglo XIX. Es natural empezar por el Renacimiento, pues fue entonces cuando se formó el moderno concepto de hombre

como individuo, que debe juzgarse en sí mismo. Del Renacimiento deriva el método mismo de esta obra, el estudio de las ideas en cuanto sustentadas personalmente por individuos; y el Renacimiento constituye también el comienzo de aquella secularización de la sociedad que se expresa, por ejemplo, en la palabra "Estado". Antes del Renacimiento no había Estados en este sentido: la idea y la institución fueron formándose en unión de la palabra. Por tanto, en un libro en que se trate de las ideas del hombre y del Estado, el punto natural de partida es el Renacimiento.

El término natural de nuestra obra podría serlo la fecha de hoy, pero hemos considerado que, al menos por el momento, esto hubiera sido forzar el marco que nos hemos trazado. Hemos optado, en cambio, por considerar como culminación del impulso renacentista hacia el individualismo el período de las grandes revoluciones que se producen a finales del siglo XVIII. Con la Revolución industrial y con las Revoluciones americana y francesa, las ideas de tres siglos habían agotado su potencial en algunos aspectos: mientras algo quedaba ya concluso, algo nuevo se abría. El auge de Napoleón y el largo desastre de sus guerras demostraron que la libertad no era ya una idea conclusa en sí misma y autárquica. En la escala del Estado moderno, que reduce a proporciones de enanas las tiranías de un Sforza o de un Cromwell, había dado comienzo una nueva era política. La experiencia de la Revolución francesa y de Napoleón, la filosofía de un Hegel, jalonan la transición de los imperios dinásticos y de la tradición a los Estados-naciones y a la autoridad carismática, de la revolución a las posibilidades de dictadura; y como estos movimientos e ideas contienen el germen de todos los Estados totalitarios, sean de derechas o de izquierdas, dicha época nos parece el término natural del libro... y una ventana natural abierta a nuestros tiempos.

VI

Los cuatro siglos de que esta obra trata los hemos dividido en tres grandes partes, que no coinciden con aquellas en que dicho período suele subdividirse, pero que nos parecen más expresivas de la totalidad de sus ideas. La primera parte la hemos titulado "El mundo en expansión", y va de Leonardo, en la Italia del siglo XV, a la tardía

culminación de la era isabelina inglesa, al decenio caracterizado por la publicación de la edición en folio de las obras de Shakespeare en 1623. Este período abarca, pues, el Renacimiento, la Reforma y el nacimiento de la ciencia y de las primeras industrias.

El período histórico siguiente comienza con la primera gran revolución del mundo, que fue la resistencia del Parlamento inglés frente a Carlos I, a partir de 1630 aproximadamente; abarca la fase de tranquila estabilidad de los imperios comerciales en las postrimerías del siglo XVII y da fin con la lenta decadencia de su prosperidad y estabilidad hasta llegar a la época de las crisis de la Compañía de las Indias Orientales y del Tesoro francés, hacia 1760. A esta parte le hemos dado el título de "Época del Disentimiento Razonado", aunque más comúnmente se la conozca en gran parte por "Edad de la razón"; sin embargo, hemos querido unir este último concepto con la exposición de ciertos movimientos disidentes, desatendidos, pero poderosos, que van del puritanismo a las crecientes manifestaciones anticonformistas en las esferas política y religiosa en la Inglaterra y la América del siglo XVIII.

La tercera gran división de nuestra historia la hemos titulado "Las grandes revoluciones", parte en que viene a concretarse el elemento típicamente moderno de nuestra sociedad. A la Revolución industrial le hemos dedicado más atención y detalle de lo corriente, pues en ella tienen su origen las ideas sociales y económicas importantes que han ejercido influencia sobre nosotros, como, por ejemplo, las ideas de Adam Smith y de Jeremías Bentham. Son ideas todavía hoy potentes, aunque modificadas por el trasfondo industrial; del mismo modo que tanto la Revolución americana como la francesa suscitaron ideas que todavía perviven en todas partes. La sensación de que la civilización se ha convertido en una carga, la búsqueda de una nueva fuente de inspiración en la naturaleza, es una de estas ideas, que vincula intelectualmente las dos revoluciones. Demostramos cómo todo esto pasa al sencillo socialismo de Roberto Owen, que ha dado al movimiento obrero inglés un carácter distinto del que presenta en el continente europeo. La otra idea conformadora es el conservadurismo romántico de Burke, que encuentra una base racional para oponerse a la Revolución en la recusación del racionalismo como fundamento de la política. Cuando a esto se agrega la obra de Hegel, tenemos el proceso histórico elevado al rango de diosa, y es una ironía de la

diosa que ella, que tanto gustaba a Burke, fuera al fin la fuente inspiradora de Carlos Marx. La historia pasa a ser un valor absoluto, un poder misterioso y un estudio místico; y es oportuno que un libro de historia se detenga en ese momento, cuando la historiografía se convierte por primera vez en expresión natural de mentes creadoras.

VII

Con esto hemos explicado las razones generales a que obedece nuestro criterio de opción para dar cabida en nuestra obra a algunas figuras y grupos y dejar fuera a otros. Pero ¿por qué hemos pasado de largo por la Contrarreforma? ¿Por qué hemos ignorado a Espinosa y a otros filósofos? No cabe duda de que nos hemos dejado guiar por nuestros intereses; sin embargo, en fin de cuentas, la respuesta debe buscarse en la perspectiva toda del libro. Nosotros creemos que la selección que hemos llevado a cabo se traduce en un mapa coherente y vivo de la historia intelectual que ha dado forma a las ideas de que hoy vivimos.

El espíritu con que hemos escrito esta obra es empírico. Para nosotros, la historia es un instrumento de visión: en nuestros propios estudios hemos aprendido mediante ella a ver de un modo tan distinto como se ve por un microscopio. A los dos autores, el estudio de la historia nos ha dado la sensación de liberación, liberación de las ideas aceptadas, y una perspectiva de su evolución que las hace acusarse con nitidez. La historia libera porque afina nuestra comprensión de los hombres, de las ideas y de los hechos. Con tal espíritu está escrita la presente historia del intelecto.

PARTE I

EL MUNDO EN EXPANSIÓN

De Leonardo a Galileo, 1500 - 1630

CAPÍTULO I

LEONARDO DE VINCI Y SU ÉPOCA

El concepto Renacimiento presenta singular complejidad, tanto que los historiadores discrepan tajantemente en cuanto a la fecha en que dio comienzo y a aquella que puede considerarse su término. Algunos lo hacen arrancar del siglo XII o del XIII; otros, en cambio, prolongan la Edad Media hasta hacerla llegar al siglo XVII. Hay historiadores que fechan el Renacimiento a partir de la toma de Constantinopla por los turcos en 1453, aduciendo que aquel acontecimiento fue lo que empujó a los estudiosos griegos hacia Occidente, llevándolos a la Europa mediterránea; otros afirman que el factor que realmente puso en marcha al Renacimiento lo constituyó la rápida impresión de libros mediante caracteres móviles, que, introducidos hacia 1451, estaban ya generalizados unos cincuenta años después.

Tales diferencias en punto a fechas se deben, naturalmente, a un distinto concepto del carácter del Renacimiento. Por ejemplo, ¿es cierto que el Renacimiento dio lugar, entre otras cosas, al origen del "hombre moderno" y a la afirmación del individualismo? ¿Debe considerarse parte del fenómeno renacentista el advenimiento del empirismo científico y la atención rigurosa a la naturaleza? Descendiendo a un plano más trivial: ¿llevó consigo una nueva afición al alpinismo? Es evidente que la decisión que se adopte en cuanto a lo que el Renacimiento *fue* habrá de influir en la idea de la fecha en que efectivamente *ocurrió*.

Sin embargo, en este capítulo no nos proponemos someter a un ataque frontal la cuestión toda del Renacimiento [1], sino más bien detenernos en el período que va de 1450 a 1500, considerándolo período de transición entre la fecha clásica de los comienzos del Renacimiento (dejando tal fecha sin precisar) y su difusión popular por obra del libro impreso. Establecemos, pues, una separación entre el Renacimiento aristocrático de los que leían a los autores griegos y romanos

[1] Las mejores reseñas sobre este amplio debate se encuentran en WALLACE FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought* (Boston, 1948) y en la bibliografía que da FEDERICO CHABOD en *Machiavelli and the Renaissance* (Londres, 1958). JACOBO BURCKHARDT dio la interpretación clásica del Renacimiento como fecha de aparición del hombre moderno en *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860). Según BURCKHARDT, la Italia de los siglos XIV y XV asistió a la formación del concepto secular del Estado, de "el Estado como obra de arte"; al hincapié en el desenvolvimiento de lo individual, es decir, una nueva atención a la fama, la gloria y la expresión de la personalidad; al descubrimiento del mundo, basado, por una parte, en los nuevos viajes de exploración y, por otra, en los nuevos estudios sobre ciencias naturales, y al descubrimiento del hombre, que llevaba consigo una nueva psicología y un nuevo concepto de lo humano. La sociedad en que se daban estas nuevas actitudes estaba fuertemente influida por el renacimiento de la antigüedad clásica, pero esto sólo era un elemento del nuevo mundo que estaba creando, mundo caracterizado por una acrecida violencia y una intensificación de la duda y del escepticismo. En general, BURCKHARDT puso el acento en la "novedad", tanto de los distintos elementos como de su síntesis; en parte, su tendencia a desatender los orígenes históricos de las "nuevas" actitudes se debía al hecho de que trataba de determinar un "Zeitgeist" más que de escribir una historia narrativa. Así, uno de los principales ataques a que se ha sometido la tesis de BURCKHARDT se dirige contra su interpretación del Renacimiento como floración repentina; muchos de los estudios más recientes se esfuerzan en poner de manifiesto los vínculos entre los siglos XIV y XV en Italia y los siglos que les precedieron. Se subraya la continuidad de la Edad Media y el Renacimiento y se atenúa la "novedad" de las características renacentistas (cf., para más detalles, la bibliografía de CHABOD, pp. 215-216). La manifestación extrema de esta tendencia ha consistido en atribuir a anteriores "Renacimientos" (por ej., a un Renacimiento del siglo XII) la mayoría de los fundamentos de la moderna civilización occidental. En otro importante ataque contra la tesis de BURCKHARDT se expone la idea de que el humanismo fue en realidad un movimiento reaccionario y opuesto fundamentalmente a la nueva ciencia. Siguiendo esta orientación, LEONARDO OLSCHKI, por ej., afirma que la nueva ciencia no fue obra de los humanistas —alejados de la realidad—, sino de hombres prácticos: artesanos, ingenieros y artistas.
Bueno será que indiquemos aquí brevemente nuestra posición en estas cuestiones. Primero, no es el propósito de nuestra obra —ni cabe la esperanza de lograrlo dentro del marco que nos hemos trazado— escribir una historia del Renacimiento, ni aun discutir las distintas interpretaciones del concepto de Renacimiento. Creemos que una historia del Renacimiento italiano pondría de manifiesto la continuidad entre el Renacimiento y el Medioevo y, por tanto, atenuaría el hincapié en la "novedad" del período y de su cultura. Es una concepción acertada desde la perspectiva del historiador. Creemos, en cambio, un error llegar tan lejos por ese camino que acabe por perderse de vista por completo la originalidad y la modernidad fundamental de la cultura creada en la Italia de aquella época; adoptamos la posición de que el Renacimiento es *efectivamente* el origen del mundo moderno, pero sin pasar por alto el hecho de que, a su vez, y de un modo perfectamente natural, el Renacimiento se basa en la Edad Media. Creemos asimismo que en el Renacimiento hubo al menos dos fases —la que hemos denominado fase aristocrática, idealista, y otra más popular, empírica—, y que el llamado humanismo se relaciona con una y otra de un modo muy complejo. Empezando nuestra obra con Leonardo y el período renacentista, tendemos, por razones evidentes, a no hablar de los vínculos históricos con la cultura medieval; con toda claridad subrayamos determinadas características dominantes, que consideramos tales por mirar hacia el "futuro" moderno y no retrospectivamente hacia el pasado medieval.

en manuscritos y sentían afición por un curioso idealismo platónico cultivado en la Academia Platónica de Florencia, y otra especie de Renacimiento, que siguió o suplantó al anterior, es decir, un Renacimiento más popular, empírico, menos tradicional y jerárquico, y más científico y progresista [2]. Para ilustrar concretamente este cambio en el carácter del Renacimiento nos serviremos de una sola figura: la de Leonardo de Vinci.

I

Leonardo vivió de 1452 a 1519. Nació cerca de la pequeña ciudad de Vinci, situada entre Pisa y Florencia, en el norte de Italia. Su padre era un joven abogado; no sabemos con certeza quién fue su madre, pero es probable que fuera una aldeana llamada Catalina. El padre de Leonardo no se casó con aquella muchacha, contrayendo matrimonio, en cambio, con una florentina de buena familia. Aquel matri-

[2] HIRAM HAYDN establece una distinción entre un Renacimiento y un Contrarrenacimiento; véase su libro *The Counter-Renaissance* (Nueva York, 1950). THEODORE SPENCER habla de algo semejante a este cambio en su obra *Shakespeare and the Nature of Man* (Nueva York, 1942), en la que ve la estructura fundamental del pensamiento isabelino discutida por Copérnico en el orden cosmológico, por Montaigne en el natural y por Maquiavelo en el político.

monio no tuvo descendencia, como tampoco la tuvieron otros dos: sólo en sus últimas nupcias, celebradas unos veinte años después, volvió a tener hijos el padre de Leonardo... y entonces tuvo cosa de una docena.

Leonardo fue, pues, hijo único en todos los años formativos de su infancia y juventud. A muy tierna edad fue llevado a casa de sus abuelos, y su madre era probablemente sirvienta de la familia.

¿Qué efecto ejerció sobre la vida de Leonardo su extraña infancia? ¿Qué pensaba su época de su condición de hijo ilegítimo? La respuesta es que, en aquellos tiempos, la descendencia ilegítima era cosa bastante corriente. Los hombres se enorgullecían de abrirse camino por sí mismos, y cardenales, condotieros y artistas famosos como Leon Battista Alberti, el predecesor de Leonardo, se jactaban de haber nacido al margen del matrimonio. En no pocos casos, aquellos hombres ejercían un poder que era tan ilegítimo como su origen. La época en que vivieron fue una época en que el poder era a menudo personal, y en que había usurpadores a la cabeza de muchos Estados. Como dijo el gran historiador del Renacimiento, Jacobo Burckhardt: "Las aptitudes del individuo, su valía y capacidad tenían más peso que todas las leyes y usos que prevalecían en otros países de Occidente."

Resulta, pues, extraño que la vida de Leonardo haga pensar que llevó a mal el carácter ilegítimo de su origen y la anormal condición de su mocedad. Ese punto de retraimiento que se advierte en el carácter de Leonardo, su semblante remoto y hermético y su falta de sensualidad masculina parecen ser huellas de una infancia lastimada. En sus actos hay siempre una cierta rebeldía, una oposición callada pero terca, que suscitan la impresión de un muchacho taciturno y obstinado que vive en un hogar en que la madre no ocupa el lugar que le corresponde.

II

Cuando tenía unos catorce años, Leonardo fue llevado por su padre a Florencia, y confiado como aprendiz al famoso artista Andrea del Verrocchio. Por aquellas fechas, hacia 1465, Florencia estaba gobernada por los Médicis, familia de banqueros.

Para hombres como aquéllos, que se habían enriquecido con el comercio, el Verrocchio y otros hacían obras de arte: pinturas y es-

culturas, artículos de mesa y ornamentos. El taller del artista era una tienda, y lo mismo se ocupaba de hacer una sopera de oro que de decorar un altar, de labrar un cáliz que de realizar dibujos indecorosos para el "boudoir" de la querida de algún cardenal. El Verrocchio era, en efecto, famoso lo mismo como orfebre que como pintor.

Aquél era el ambiente en que Leonardo se hizo hombre: alto, fuerte, de buen parecer, muy conocido por su bien timbrada voz y con plétora inacabable de aptitudes. Al terminar su aprendizaje, hacia 1472, Leonardo era el mejor pintor del taller del Verrocchio. Sabemos que éste dejó de pintar y que probablemente ya había renunciado a la pintura por aquellas fechas. Refiere la leyenda que tomó esta decisión porque, ayudándole a realizar un encargo, el joven Leonardo había pintado un ángel que parecía más natural que los pintados por el maestro.

Esta historieta se cuenta también de otros maestros, como, por ejemplo, de Rafael. Es leyenda característica del Renacimiento, época enamorada de lo imprevisto, que quería descubrir el prodigio de la niñez y el niño prodigio. El genio debía como estallar en el aire cotidiano, con espontaneidad y sin instrucción, y había de convertir al instante a todo aquel a cuya vista se ofreciera.

Pero hay otra razón por la que dicha leyenda refleja también la época a que se refiere. El artista del Renacimiento era capaz de hacer muchas cosas, pero su taller funcionaba mejor si hacía aquello que mejor sabía hacer. Aquella época iba descubriendo las ventajas de la división del trabajo. Si el Verrocchio tenía un aprendiz que pintara bien, ello redundaba en beneficio de todos, y el Verrocchio dejaría de buen grado a su cargo la pintura atendiendo, en cambio, a otros trabajos que ninguno de los aprendices fueran capaces de realizar.

Con todo, una vez dicho lo que había que decir acerca de la leyenda, hemos de añadir que quizá fuera cierta en el caso de Leonardo, pues poseemos la pintura que lo corrobora: es el *Bautismo* del Verrocchio. Entre las figuras bastante rígidas que aparecen en el cuadro, hay una que se distingue de todas las demás: es un ángel de cabello rizado que ha cobrado vida, con lo cual deja de ser ángel para convertirse en niño. En toda la pintura italiana anterior no hay figura alguna que tenga ese aire tan tierno y, sin embargo, tan distante, de trazo tan apasionado; pero, más aún que la figura del ángel, es

la hierba y las rocas las que nos hacen intuir la mano, cálida y a la vez inhumana, del joven Leonardo: la visión aguda, el detalle amoroso en un hombre fascinado al observar una hoja de hierba que brota de la tierra y va empezando a crecer.

III

En los documentos oficiales de la época, Leonardo, que entonces tiene más o menos veinte años, es citado dos veces: una por haber terminado su aprendizaje, y otra por haber sido acusado, en unión de otros jóvenes artistas, de hacer proposiciones poco ortodoxas a un modelo. Aun después de ser absuelto en el juicio, muchos de sus contemporáneos todavía abrigaban la sospecha de que era homosexual. En años posteriores de su vida, las únicas anotaciones de su diario y los únicos bocetos que manifiestan una pasión personal atañen a un hombre: su discípulo Giacomo Andrea Salai, cuya testa ensortijada y belleza deslucida dibujó una y otra vez por espacio de veinticinco años con una mezcla de ternura y desdén.

En un determinado pasaje de sus cuadernos de apuntes, Leonardo interrumpe una descripción científica sobre el vuelo del milano para recordar de pronto un sueño de la niñez, que refiere en estos términos: "Parece que había sido mandado ya por el destino que yo me ocupara con tanta atención del milano, pues me acude a la mente como uno de mis primeros recuerdos, que cuando yo estaba todavía en la cuna, un milano se precipitó sobre mí, me abrió la boca con la cola y con ella me golpeó varias veces en los labios." Sigmund Freud interpreta este sueño como testimonio de la homosexualidad latente de Leonardo. La exégesis de Freud es brillante y original en extremo; tiene todo el sabor de una novela policiaca en que se va entretejiendo una pista improbable con otra para llegar a la solución, que es convincente, pero inverosímil. Sin embargo, aun sugestiva, como sin duda lo es, la interpretación de Freud ha sido puesta seriamente en tela de juicio, debiendo considerarse que se basa en elementos muy endebles [3].

[3] La cita está tomada de SIGMUND FREUD, *Leonardo da Vinci: A Psychosexual Study of an Infantile Reminiscence*, traducción de A. A. Brill (Nueva York, 1916), p. 34. El texto original de Leonardo se encuentra en el *Codex Atlanticus*. Para una crítica de toda la interpretación freudiana véase el excelente artículo de MEYER SCHAPIRO "Leonardo and Freud: An Art Historical Study" en *Journal of the History of Ideas* (abril 1956). La tesis principal del trabajo de Schapiro es que Freud se sirvió de una defectuosa traducción alemana de algunas de las palabras clave del original italiano y que un deficiente conocimiento de la historia del arte de la época le hizo extraviarse atribuyendo a la psique de Leonardo lo que eran simplemente características normales de dicho arte.

Para estudios biográficos generales sobre Leonardo, además de la *Vida* de Vasari, pueden verse R. LANGTON DOUGLAS, *Leonardo da Vinci: His Life and His Pictures* (Chicago, 1944), con bibliografía y láminas, y ANTONINA VALLENTIN, *Leonardo da Vinci: The Tragic Pursuit of Perfection*, trad. de E. W. Dickes (Nueva York, 1938), obra que, si bien escrita en forma novelada, se basa en un sólido conocimiento de la materia. Gran parte del libro del autor sueco OSVALD SIREN, *Leonardo da Vinci: The Artist and the Man* (New Haven, 1916) está anticuado, y es manifiesto que en la biografía de Leonardo se deja guiar por la imaginación, pero tienen interés su estudio sobre los cuadros, como asimismo las láminas que la obra contiene. Es también digno de nota el último capítulo, "A Sketch of Leonardo's Personality, Character, and Views of Life".

Pisamos terreno más firme diciendo que Leonardo era zurdo. En los dibujos de todo artista que trabaje con la mano derecha, las líneas del sombreado siguen una dirección que va de la parte inferior izquierda a la parte superior derecha; en los cuadros de Leonardo, en cambio, el sentido es el contrario, yendo del ángulo inferior derecho al ángulo superior izquierdo. Los muchos cuadernos de apuntes que dejó están redactados en escritura especular, claramente formada, pero que corre de derecha a izquierda, siendo ésta una de las razones por las que sus apuntes no pudieron descifrarse hasta más de dos siglos después de su muerte. Es posible, no obstante, que, por haberse lesionado la mano derecha durante su estancia en Florencia, Leonardo se limitara a servirse de ella para perfilar las partes más delicadas de sus dibujos y pinturas, empleando la izquierda para los trabajos más bastos de todos los días.

La vida y la obra de Leonardo están caracterizadas en igual medida por una especie de impaciencia y de afán de autoafirmación, que caracterizan también a la época en que tan poderosamente descuella. Era autodidacto y terco, y todo lo hizo a su manera, casi a modo de reto. Algunos de sus cuadros se han perdido por la mala fortuna, pero otros se han perdido por la sencilla razón de que se empeñaba en mezclar los colores con ingredientes desusados o se obstinaba en

secarlos por procedimientos raros. No siguió jamás el camino que los demás creían que iba a seguir, pareciendo casi que necesitaba ponerse a sí mismo dificultades en todo aquello que mejor logró. En el sentido profundo del término, Leonardo era un hombre perverso.

IV

En 1481, el Verrocchio se trasladó a Venecia para trabajar en su gran estatua ecuestre del condotiero Colleoni, que aún puede verse en aquella ciudad. No había ninguna razón manifiesta para que Leonardo se marchara de Florencia, y, sin embargo, así lo hizo. Ya artista famoso, escribió la siguiente carta a Ludovico Sforza, el usurpador de Milán, apodado el Moro.

"Habiendo, Ilustrísimo Señor, visto y considerado ya con suficiencia las pruebas de todos aquellos que se reputan maestros y compositores de instrumentos bélicos, y que la invención y operación de dichos instrumentos no son en nada ajenas al uso común, me esforzaré, sin perjuicio de ningún otro, de hacerme entender de V.ª Excelencia, abriéndole mis secretos, y ofreciéndolos luego para su contento y aprobación con el objeto de laborar con buen éxito y en momento oportuno en todas aquellas cosas que por brevedad serán dichas en parte aquí.

1. Conozco modos de hacer puentes ligerísimos y fuertes, y aptos para ser transportados con facilidad suma, y con ellos seguir y alguna vez huir los enemigos, y, otros, seguros e inofensibles por el fuego y la batalla, fáciles y cómodos de quitar y poner. Y modos de quemar y deshacer los del enemigo.

2. En el asedio de una plaza sé quitar el agua de los fosos, y hacer infinitos puentes, caminos cubiertos y escalas y otros instrumentos pertinentes a dichas expediciones.

3. Ídem. Si por la altura de los muros o por la fortaleza del lugar y sitio no se pudiera en el asedio de una plaza usar del oficio de las bombardas, conozco modos de abatir cualquier roca u otra fortaleza, aunque tuviera por fundamento una roca.

4. Conozco también modos de hacer bombardas comodísimas y fáciles de transportar, y con ellas lanzar piedras pequeñas a semejanza de una tormenta, sembrando con el humo de ésta gran espanto en el enemigo, con grave daño y confusión por su parte.

5. Ídem. Tengo modos, por cuevas y vías secretas y tortuosas, hechas sin estrépito alguno, de alcanzar un cierto y determinado [lugar], aunque fuera menester pasar por debajo de fosos o de algún río.

6. Ídem. Haré carros cubiertos, seguros e inofensibles, los que entrando en el enemigo con su artillería, no hay multitud de gente tan grande que no rompan. Y detrás de éstos podrán seguir buena copia de infantería, ilesos y sin ningún impedimento.

7. Ídem. De ser menester, haré bombardas, morteros y pasavolantes de bellísimas y útiles formas, fuera del uso común.

8. Cuando se malograra la operación de las bombardas, compondré catapultas, ballestas, trabucos y otros instrumentos de admirable eficacia y fuera de lo usado, y, en suma, según la variedad de los casos, compondré cosas varias e infinitas para ofender y defender.

9. Si el combate fuera en el mar, tengo toda suerte de ingenios de gran eficacia para ofender y defender; y naves que resisten el ataque de los más grandes cañones y pólvora y humo.

10. En tiempo de paz creo poder satisfacer muy bien a parangón de cualquier otro en arquitectura, en composición de edificios públicos y privados y en conducir agua de un lugar a otro.

Ídem. Haré en escultura de mármol, de bronce o de tierra, y lo mismo en pintura, lo que pueda hacer otro, y sea quien fuere.

Además se podrá poner en obra el caballo de bronce, que será gloria inmortal y honor eterno de la feliz memoria del Señor padre vuestro y de la ínclita casa de Sforza.

Y si alguna de las cosas arriba dichas parecieran a alguno imposibles e infactibles, me ofreceré dispuestísimo a hacer el experimento en vuestro parque o en el lugar que plazca a V.ª Excelencia, a cuyo favor me encomiendo cuanto puedo humildemente" [4].

Esta seria y profética lista de inventos fue bien acogida por el Moro, y Leonardo se trasladó a la corte de Milán, llevando consigo un laúd de plata que él mismo se había labrado en forma de cabeza de caballo. En dicha corte traicionera y turbulenta permaneció durante los años más fecundos de su vida, hasta 1499, fecha en que Ludovico Sforza fue derrocado.

[4] Carta de Leonardo a Sforza que figura en JEAN-PAUL RICHTER, *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, dos vols. (Londres, 1883), vol. II, pp. 395-398.

¿Por qué Leonardo abandonó Florencia? Una de las razones fue la marcha del Verrocchio. Otro tanto habían hecho ya los demás pintores florentinos famosos: Botticelli, Ghirlandaio, el Perugino y Cosimo Roselli, que se habían trasladado a Roma por invitación del Papa Sixto IV para entablar competencia en la decoración de la Capilla Sixtina. Es, pues, posible que Leonardo considerara que Florencia no era ya el centro artístico que antaño había sido.

También cabe que Leonardo abandonara Florencia trasladándose a Milán por la sencilla razón de que Ludovico Sforza estaba buscando un artista que realizara una estatua ecuestre de su padre. Como hemos dicho, el Verrocchio había ido a Venecia para terminar la estatua de un condotiero a caballo. Leonardo no era escultor, pero era hombre que se empeñaba en hacerlo todo, y en hacerlo mejor que nadie. El padre de Ludovico Sforza había sido un condotiero de mayor grandeza que Colleoni, y acaso Leonardo no pudiera resistir el prurito de realizar una estatua para ponerla en parangón con la del Verrocchio.

Quizá ocurriera así, pero existía también una razón más profunda. Bajo los Médicis, Florencia era una ciudad dominada por los valores tradicionales. Era el foco del Renacimiento clásico: dotada de hermosas bibliotecas, poseedora de textos griegos y latinos en manuscrito, sede de la Academia Platónica, fundada por Cosme de Médicis. Era un ciudad grácil, letrada, imitadora, cuyo sueño dorado era el pasado.

Esta primera forma del Renacimiento iba convirtiéndose entonces en otra distinta, y Leonardo personifica la transición. Es la transición de un Renacimiento clásico a un Renacimiento popular, de un Renacimiento idealista a un Renacimiento empírico, de un culto del humanismo pasado a una fe briosa en el presente humano. Los Médicis habían renunciado al ideal medieval de una divinidad inasequible; sin embargo, el hombre y la naturaleza aún eran para ellos ideales remotos, que se encontraban principalmente en los libros. Por el contrario, los hombres del nuevo Renacimiento, que se habían hecho a sí mismos, querían aprehender al hombre y la naturaleza con los sentidos, físicamente, tocándolos con las manos. Como escribió Leonardo en sus cuadernos de apuntes: "No acude a la jarra el que puede beber en la fuente".

Medido por los patrones de Florencia, Leonardo era realmente un inculto. Más adelante, después de cumplir los cuarenta años, aprendió latín en Milán, sin maestro, pero el griego no llegó a aprenderlo nunca. Para los aristocráticos banqueros florentinos, orgullosos de su escuela, Leonardo no era más que un pintor falto de instrucción y de letras.

En Milán era distinto. Desde hacía ya varios años, la corte milanesa estaba dominada por una familia de condotieros, los Sforza, que vivían de sus mañas y de su popularidad. El primer Sforza había legado a su hijo las tres máximas siguientes: "Deja en paz a las mujeres de los demás: no pegues a tus amigos y no montes un caballo boquiduro." El nieto del fundador de la familia, Ludovico, aún se jactaba de debérselo todo a sí mismo, declarándose del mismo linaje de aquellos que, como él, sólo contaban con sus propios méritos, es decir, los eruditos, los poetas, los artistas y los músicos. Leonardo, que llegó a Milán cuando aquella ciudad empezaba a convertirse en el centro del nuevo arte de la imprenta, se sintió atraído por aquel individuo brutal que era hijo de sus obras.

Leonardo también se interesaba por lo nuevo. No quería mirar al pasado: su vista se proyectaba hacia afuera y hacia adelante, sobre la naturaleza. Miraba a la naturaleza movido por dos pasiones fundamentales: la pasión por lo exacto, que lo empujó hacia la matemática, y la pasión por lo concreto, que lo impulsaba hacia la experimentación. Estas dos vetas, la lógica y la experimental, constituyen desde entonces los dos nervios motores del método científico.

Leonardo había empezado ya estudios de anatomía en Florencia, llevando a cabo complicadas disecciones. Con la agudeza fotográfica de su retina, capaz de detener al halcón en pleno vuelo y de parar al caballo en el momento de encabritarse, nada se le escapaba, y lo veía todo con precisión extraordinaria. Lo que le fascinaba era el detalle. la articulación de la naturaleza. Leonardo fue el primero en comprender que el detalle entraña un sentido, y quería encontrarlo. Paso tras paso quería observar, descubrir e inventar. Tanto en sus notas como en sus dibujos se acusa una creciente impaciencia frente a todo lo que simplemente capta un efecto —un movimiento o una semejanza— de la luz, del agua, del rostro humano o de una flor. Leonardo quería entender y poner al descubierto, capa tras capa, el músculo que se contrae bajo la piel y el hueso que aparece bajo el músculo. Tenía fiebre de saber.

Se conserva un hermoso retrato que Leonardo pintó poco después de llegar a Milán, de una querida de Ludovico Sforza que sostiene en los brazos el emblema de la familia de éste: un armiño. Probable-

mente se trata de Cecilia Gallerani, por lo que el armiño que aparece en sus brazos es también un juego de palabras alusivo a su nombre en griego. Sin embargo, bajo ese suave ingenio renacentista, el retrato es más cruel que las dos cabezas que representa, delicadas y hermosas, aunque estólidas, por equiparar el cráneo que se esconde bajo las sienes de la muchacha al del armiño y los huesos de su mano a los de la pata de la bestezuela. El hombre que pintó aquel cuadro tenía menos de artista que de investigador, y el retrato mismo tiene menos de representación en que se busca el parecido que de obra de indagación, de investigación emblemática de la anatomía y del carácter al propio tiempo. Pues, en efecto, si se examina detenidamente el cuadro se observará que el cráneo del armiño y el de la muchacha, vueltos los dos del mismo modo, son tan parecidos, que, por así decir, en el retrato está contenida toda la teoría de la evolución.

En Milán, Leonardo tenía libertad para seguir sus intereses científicos adonde le llevaran. Fueron aquellos los años maduros y activos de su vida, desde los treinta hasta frisar en los cincuenta. El campo de sus estudios era de una amplitud prodigiosa. Señalemos, sobre todo, sus dibujos de anatomía (por ejemplo, de las cavidades craneanas y vasos sanguíneos de la cabeza). Tales dibujos son tan exactos, que aún hoy día resulta asombroso compararlos punto por punto con radiografías y con fotografías tomadas con trazadores radiactivos. Vale la pena citar íntegramente unas páginas características de sus cuadernos de apuntes para que pueda apreciarse lo absorto que Leonardo estaba en este trabajo, el cuidado meticuloso con que lo llevaba a cabo y con qué atención investigaba el mecanismo oculto bajo la apariencia exterior de las cosas.

"Y este anciano, pocas horas antes de su muerte, me dijo que pasaba de los cien años y que no se sentía más afección en la persona que debilidad, y así, estando sentado en una cama del Hospital de Santa María Nova de Florencia, sin más movimiento o señal alguna de accidente dejó esta vida.

Y yo le hice la anatomía, para ver la causa de muerte tan dulce, la cual hallé que provenía de falta de sangre y de arteria que nutre el corazón y los otros miembros inferiores, los cuales hallé muy áridos, extenuados y secos: la cual anatomía describí con no poca diligencia y con gran facilidad, por estar el cuerpo desprovisto de grasa y de humores, que tanto impiden el conocimiento de las partes.

La otra anatomía fue de un niño de dos años, en el cual hallé todo lo contrario de lo que había hallado en el anciano.

Los viejos que viven con buena salud mueren por carestía de nutrimento, y esto sucede porque el tránsito a las venas meseraicas se restringe de continuo por el engrosamiento de la piel de esas venas, y luego hasta alcanzar las venas capilares, las cuales son las primeras que se cierran enteramente, y a esto es debido que los viejos teman más el frío que los jóvenes, y que los que han muerto viejos tengan la piel de color leñosa o de castaña seca, porque tal piel está casi del todo falta de nutrimento.

Y tal tónica de venas hace en el hombre como hace en las pomaranjas, en las cuales tanto más engruesa la corteza y disminuye el meollo cuanto más viejas se hacen. Y si tú dices que el engruesamiento de la sangre no corre por las venas, esto no es cierto, pues la sangre no engruesa en las venas, pues de continuo muere y renace" [5].

Al estudiar los hombres, los animales y las plantas, lo que Leonardo buscaba era la estructura, pues para él era en ésta donde la naturaleza revelaba lo que quería decir: en la estructura era donde expresaba el propósito de su obra. Leonardo buscaba el mecanismo que pone en movimiento a las criaturas.

"La ciencia instrumental o maquinal es nobilísima y utilísima sobre todas las demás, o sea que mediante ella todos los cuerpos animados que tienen movimiento hacen todas sus operaciones, los cuales movimientos nacen del centro de su gravedad y está puesto en el medio con pesos desiguales y tiene esta carestía o abundancia de músculos y también levanta y contralevanta."

De esto a inventar una máquina voladora y una docena de otras máquinas no había más que un paso. Huelga decir que algunas de aquellas máquinas eran irrealizables porque aquella época no podía producir (ni comprender) la energía mecánica necesaria, por ejemplo, para el vuelo, aunque Leonardo inventó un helicóptero y un paracaídas que funcionan. Pero la mayoría de las máquinas que controlan una acción o un proceso por él concebidas son totalmente eficientes. En sus cuadernos de apuntes figuran máquinas para afilar agujas y pulir espejos, y para fabricar trépanos y limas; aparecen también una lami-

[5] *Extracts from Leonardo da Vinci's Note-Books*, ed. por Edward McCurdy (Londres, 1908), pp. 78-79.

nadora y un torno especial, todos los cuales funcionan y testimonian una concepción original. Se encuentran asimismo compuertas, excavadoras y puentes de armadura, instrumentos para medir el viento y aforar el agua, y se encuentra el péndulo de reloj, pudiendo también señalarse otras, sobre todo ingenios de guerra, de cuya originalidad estamos menos seguros, pero a las que sin duda añadió algún artificio útil producto de su fecunda inventiva.

V

En la corte de Milán, Leonardo se ocupó también de otros muchos planes. Hizo el proyecto de edificios y canales, realizó levantamientos de planos y mapas, y se le requería para que montara las complicadas máscaras con que las cortes del Renacimiento daban mayor pompa a los acontecimientos oficiales. Se dice que para dar la bienvenida al Rey de Francia construyó un león mecánico de cuyo pecho había de brotar una lluvia de flores de lis que cayeran a los pies de Su Majestad.

Sin embargo, sobre toda esta actividad se cernía una sombra: el incumplimiento del encargo de levantar un monumento al padre de Ludovico Sforza. Como siempre, Leonardo estaba lleno de planes y preparativos. Hizo innumerables bocetos de un caballo; pues para él era éste lo que constituía el centro del monumento, al cual se refería llamándolo simplemente "el caballo". El caballo en que el Verrocchio había montado a Colleoni era uno de los primeros que se hacían con una pata levantada sobre el suelo; Leonardo estaba empeñado en esculpir un caballo encabritado que agitara en el aire los dos remos anteriores. Este plan presentaba muchas dificultades mecánicas, por ejemplo, en la fundición: Leonardo empezó inmediatamente a bosquejar dispositivos para fundir y transportar el caballo. Pero, mientras tanto, los años pasaban y la estatua seguía reduciéndose a una serie de bocetos.

Sin embargo, transcurridos diez años, en 1493, se impuso hacer algo para la ceremonia de preparación de las bodas de la sobrina de Ludovico Sforza con el Emperador Maximiliano. Leonardo hizo un modelo de la estatua a tamaño natural en yeso. Acabado el modelo, se reunió por fin el bronce que hacía falta para fundir la estatua; pero el metal tuvo que devolverse al año siguiente para que se fundieran cañones destinados a ayudar a los aliados de Ludovico. Éste se dedicaba entonces a intrigar con una ciudad tras otra, y recababa además la ayuda de los franceses y aun de los turcos. Los franceses se presentaron en Italia y efectuaron correrías por todo el país; pero el tirano a quien en definitiva derrocaron fue el propio Ludovico el Moro. Cuando los arqueros gascones conquistaron Milán, se sirvieron del gran caballo de yeso para entretenerse en tirar al blanco y lo hicieron pedazos alegremente.

A la llegada de los franceses en 1499, Leonardo huyó de Milán. Hecho sintomático, huyó en compañía de Luca Pacioli, que había conseguido importantes adelantos en álgebra y en la matemática del juego y que entonces estaba componiendo un tratado de geometría para el cual dibujaba Leonardo las figuras. De todos aquellos años de trabajo en Milán sólo se salvó su obra *La sagrada Cena*, que antes de la muerte de su autor empezaba ya a descomponerse en la húmeda pared del convento en que había sido realizada. Tantas veces restaurada que es inconcebible que subsista ni una sola de las pinceladas dadas por Leonardo, la obra fue una de las primeras representaciones de la Última Cena en que Judas aparece sentado del mismo lado de la mesa que Jesucristo. La decisión de poner a Judas al mismo lado que Jesús intensifica el efecto dramático y artístico, pues responde psicológicamente a lo que para nosotros fue la verdadera relación entre el traicionado y el traidor.

VI

Con la caída de la corte de Milán pareció que la vida de Leonardo se desmoronaba, pasando de una tarea desdichada a otra. En 1502 fue ingeniero militar de César Borgia, por breve espacio de tiempo, en una de las campañas más traicioneras de éste (la descrita con tanta brillantez por Maquiavelo). Luego Florencia se repuso de la larga oleada de histerismo en la que el monje Jerónimo Savonarola expulsó a los Médicis y entregó a las llamas sus maravillosos tesoros [6]. Leonardo y su joven rival Miguel Ángel fueron encargados entonces por la ciudad de Florencia de pintar dos cuadros patrióticos, ninguno de los cuales fue acabado. Trabajando de vez en cuando, discutiendo por

6 Véase el Cap. VI, "La Reforma".

cuestiones de dinero, parece que Leonardo dedicó su tiempo libre durante cuatro años a retratar a la tercera mujer de un obscuro mercader. El retrato es la Gioconda, que todavía se trasluce débilmente a través de un mar de barniz verde. Freud hace la interesante sugerencia de que todas las mujeres sonrientes que aparecen en los cuadros de Leonardo —Santa Ana, la Virgen, Mona Lisa— eran intentos de reproducir el aura peculiar de ternura y humildad que le traía a la memoria el recuerdo de su madre, la sirvienta Catalina.

De vez en cuando, Leonardo volvía a Milán a trabajar en el proyecto, el único que había quedado de tantos otros, de un monumento al condotiero Trivulzio, que había estado al servicio de los franceses que derrotaron a Ludovico Sforza. Pero tampoco aquel proyecto cuajó en realidad. Posteriormente, en 1513, el hijo de Lorenzo (de Médicis) el Magnífico fue elegido Papa con el nombre de León X, el cual invitó a Leonardo a trasladarse a Roma (donde entonces pintaban Rafael y Miguel Ángel) y le hizo un encargo. Se cuenta que Leonardo se puso inmediatamente a preparar el barniz para el cuadro, a lo cual, triste y acertadamente, León X dijo así: "Este hombre no hará nunca nada, pues antes de empezar se pone ya a pensar en el final."

Por fin, en 1516 se brindó a Leonardo la oportunidad de abandonar aquella vida inquieta y sin objeto. El rey de Francia lo invitó a trasladarse a su reino, donde permaneció en la residencia de campo de Carlos d'Amboise hasta su muerte, acaecida en 1519. Aunque el lugar era apacible, Leonardo no tenía serenidad de espíritu. Los últimos cuadernos de apuntes están llenos de bocetos de torbellinos, tormentas e inundaciones, nubes y trombas marinas en una visión de derrumbamiento apocalíptico. Y página tras página aparece garrapateada la siguiente frase: "Dime si se ha hecho algo..." "Dime si se ha hecho algo..."

¿Fue Leonardo un fracasado? Sus contemporáneos no lo creyeron así; no habían transcurrido cincuenta años desde su muerte cuando en 1568 se le presentaba como un héroe a su primer biógrafo, Giorgio Vasari. Es cierto que hizo mucho menos de lo que hubiera podido hacer, y que gran parte de lo que hizo fue destruido o cayó en el olvido. Con todo, llevaba dentro y dio vida a las aspiraciones de toda una época; y en este sentido fue el hombre del Renacimiento.

Fue, sobre todo, el niño prodigio: la personificación de la fe en el genio nativo del hombre. Su historia es la del pintor que, no habiendo cumplido aún los veinte años de edad, entra en el estudio de un artista eminente e inmediatamente lo eclipsa. A modo de genio que de golpe se presenta ya perfecto en el mundo, encarnó e hizo realidad el sentimiento renacentista de que todo individuo entraña posibilidades ilimitadas y necesita, no un aleccionamiento complejo o toda una vida de dedicación monástica a una clase de trabajo, sino simplemente el ambiente propicio en que pueda abrirse a la manera de una flor. Este sentimiento del modo en que todas las empresas humanas están contenidas en el individuo constituye uno de los puntos fundamentales del credo renacentista.

En segundo lugar, Leonardo fue el hombre del pueblo; lo que veía lo veía por sí mismo, atendiendo poco a las enseñanzas de antiguos predecesores [7]. Los libros de los grandes autores griegos y latinos eran

[7] Sin embargo, PIERRE DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 3 vols. (París, 1906-13), demuestra que Leonardo no carecía totalmente de cultura y que en realidad utilizó y copió los escritos de muchos pensadores antiguos y medievales. Se trataba, pues, de acento, y Leonardo lo ponía en la fuente y no en la jarra.

Sobre el tema general de Leonardo y la ciencia, véase JOHN H. RANDALL, "Leonardo da Vinci and Modern Science", *Journal of the History of Ideas* (abril 1953), en el que trata de valorar los elementos viejos y nuevos en Leonardo y subraya la diferencia entre la creencia de Leonardo en la fundamental "identidad entre el microcosmo del hombre y el macrocosmo de la naturaleza" y el divorcio entre el hombre y la naturaleza admitido por el hombre de ciencia del siglo XVII. Obras especializadas sobre Leonardo como científico son *The Mechanical Investigations of Leonardo da Vinci* (Londres, 1925), de IVOR B. HART, que se ocupa especialmente de los trabajos de Leonardo sobre aeronáutica y mecánica. La introducción contiene asimismo un acertado análisis de las razones que movieron a Leonardo a tomar sus apuntes como los tomó. Véase también J. PLAYFAIR MCMURRICH, *Leonardo da Vinci the Anatomist* (Baltimore, 1930), y K. D. KEELE, *Leonardo da Vinci on Movement of the Heart and Blood*, con prólogo de Charles Singer (Londres, 1952).

Sobre el pensamiento de Leonardo en general, véase GABRIEL SEAILLES, *Léonard de Vinci, l'artiste et le savant* (París, 1892) y la famosa *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* de PAUL VALÉRY (París, 1919). La obra de EDWARD MCCURDY, *The Mind of Leonardo da Vinci* (Londres, 1928), lleva un título que promete más de lo que da. KENNETH CLARK en la ed. de 1952 de su obra *Leonardo da Vinci: An Account of his Development as an Artist* (Cambridge) desarrolla una sugestiva nota introductoria de cuatro páginas sobre la relación necesaria entre el pensamiento y el arte de Leonardo.

La obra artística de Leonardo está admirablemente estudiada en el libro de Clark, que como apéndice contiene también una excelente colección de láminas. BERNARD BERENSON compuso un importante ensayo sobre Leonardo

para él fuentes de segunda mano, representaban ya la jarra que antes hemos citado, por estar en la creencia de que las cosas de que aquellos hablaban podían descubrirse en la naturaleza misma. Su convencimiento jalona un cambio decisivo en el Renacimiento. Los humanistas que habían vivido antes de él, hacia 1450, habían suplantado a los escolásticos medievales y sus especulaciones volviendo a los autores clásicos paganos, a la literatura griega y latina. Leonardo fue uno de los primeros que rompió con aquella ruptura: no ponía su interés en la autoridad de los antiguos, sino directamente en la naturaleza.

Y esto nos lleva al tercer punto. Leonardo fue el descubridor, el hombre que en el detalle de la naturaleza sorprendió el sentido que durante siglos enteros había pasado inadvertido. Abordó al mundo a través de sus dibujos y puso al desnudo las verdaderas facciones de la naturaleza bajo la capa de sus colores. Su nueva visión penetró hasta la estructura de las cosas, oculta bajo las apariencias externas; le preocupaba el hueso que hay bajo el músculo tanto como el modo de reproducir el color de la piel.

¿Fué Leonardo un hombre de ciencia? Leonardo no descubrió nada que hoy hubiera que calificar de teoría científica, porque carecía de la capacidad de aislar esos conceptos abstractos —gravitación, momento, energía— en que la ciencia busca la unidad bajo el caos de los fenómenos naturales. Su intelecto se disparaba siempre sobre lo concreto y lo particular.

Fue, sin embargo, la clase de intelecto que hacía falta en una época dominada todavía por las categorías tradicionales de Aristóteles y

en su *The Study and Criticism of Italian Art*, Third Series (Londres, 1917). En *The Renaissance* de WALTER PATER (Londres, 1893) se encontrará un famoso ensayo sobre Leonardo, publicado originalmente en separata en 1869; pero, como observa K. Clark, en realidad el ensayo de Pater trata más de lo leonardesco que de Leonardo.

Para ilustraciones sobre el arte de Leonardo se recomiendan las siguientes obras: *Leonardo. Des Meisters Gemälde und Zeichnungen*, edición e introducción de Heinrich Bodmer, serie "Klassiker der Kunst" (Stuttgart, 1931); es una hermosa colección de reproducciones. *The Drawings of Leonardo da Vinci*, con introducción y notas de A. E. Popham (Nueva York, 1945), contiene casi todos los dibujos de valor estético de Leonardo; sin embargo, las reproducciones no siempre son tan buenas como las que puedan encontrarse dispersas en otras colecciones menos completas. Cf. por ej., *Drawings of Leonardo da Vinci*, con introducción de C. Lewis Hind (Londres, sin fecha).

Sto. Tomás de Aquino. En tiempos en que casi todo el pensamiento especulativo seguía ajustándose a esquemas universales y apriorísticos de la naturaleza, Leonardo supo hacer un solo descubrimiento profundo: el descubrimiento de que la Naturaleza nos habla en el detalle y de que sólo mediante éste nos es dado comprender su gran designio.

Éste es el descubrimiento en que se basa la ciencia moderna, en todos sus dominios, desde la estructura atómica hasta la genética. Estaba en la naturaleza de las cosas que tal descubrimiento hubiera de hacerlo un artista. Los pintores renacentistas anteriores a Leonardo habían dado ya el primer paso al poner de manifiesto que el detalle de la naturaleza distingue una escena de otra y da sentido a cada una de ellas. Lo que Leonardo hizo fue trasponer este descubrimiento del taller del pintor al laboratorio del científico: hizo que el ojo del artista, atento al detalle significativo, pasara a ser parte del bagaje indispensable del hombre de ciencia.

La intuición de Leonardo era siempre instantánea y asombrosa. Antes de Copérnico escribió: "El Sol no se mueve"; entendió como ondas el sonido y acaso también la luz; comprendió antes de Galileo que el movimiento perpetuo es imposible; vio los anillos en los árboles y supo entender la historia de las conchas fósiles.

Obstinado, pródigo, y perverso con sus propias dotes, Leonardo vivió en la época más rica y más densa de amenazas de la historia de Europa. A los hombres de su generación se les abrió de pronto una plétora de riqueza y de poder en el mundo que les aturdió e intoxicó demasiado para poder usar de ellas rectamente. Por ello combatían y marchaban los condotieros, por ello los papas practicaban el soborno y los príncipes envenenaban; por ello los artistas vivieron una vida de adulación en la corte de sus indómitos señores. También Leonardo se dejó seducir y dominar por el poder de los demás, y también él fue presa del sortilegio que durante cinco siglos viene subyugando a los hombres impidiéndoles arrancarse la imagen amada y brutal del bandido y del tirano.

Leonardo dejó menos de veinte cuadros, ninguna estatua, máquina o libro acabados y cinco mil páginas de apuntes y de dibujos que durante dos siglos y medio no fueron leídos. Su modo de pintar tuvo influencia duradera; fue escasa la que ejercieron sus estudios de anatomía y nula la de sus inventos. De él aprendieron artistas como Rafael

y Durero: fue amigo de Maquiavelo y de Pacioli y contemporáneo de Martín Lutero y de Cristóbal Colón. En aquella época impetuosa y de traza moderna fue el prototipo del explorador inveterado de lo desconocido, del genio inspirado que miraba de un modo nuevo el macrocosmo íntimo y el macrocosmo exterior.

Capítulo II

LOS ESTADOS-CIUDADES DE ITALIA

I

El mundo de Leonardo de Vinci nos es familiar de un modo que no lo es, por ejemplo, el de Santo Tomás de Aquino o el de Godofredo Chaucer. Aquel mundo nos resulta ya moderno; los problemas y actitudes de las postrimerías del siglo XV los consideramos ya semejantes a los de nuestros días. Y es que el Renacimiento marca, en efecto, el origen de la historia moderna, y su cuna es la península italiana.

En Italia faltaba en buena parte la jerarquía del sistema feudal. A principios del siglo XV, la vida de Santa Juana en el norte de Francia aún estaba conformada por las costumbres feudales, por el derecho eclesiástico y por el orden de la tradición. Cincuenta años después, nada de esto ataba ya en Italia a un Leonardo. Los viejos usos y vínculos sociales habían desaparecido, y en el proceso de formación de nuevos estilos, cada uno de los sectores de la sociedad pugnaba con los demás por conquistar el poder.

Los núcleos de poder en la Italia renacentista los constituían los estados-ciudades, los más importantes de los cuales eran Milán y Venecia en el norte, y Florencia, Roma y Nápoles en el resto de la península. En estas ciudades, como dijo Jacobo Burckhardt, el Estado se convirtió en obra de arte (con excepción de Roma y acaso de Nápoles); dejó de estar dominado por la autoridad de la Iglesia, hasta el

punto de que, en la lucha entablada entre los estados-ciudades, el mismo papado acabó por convertirse en poder secular.

El nuevo Estado no estaba ya moldeado y guiado por la costumbre, sino por los hombres. De aquí que el Estado entendido como obra de arte, habiendo de ser creado, creara a su vez un nuevo arte: el arte de gobernar. El primer libro moderno sobre este tema fue escrito por Nicolás Maquiavelo en los últimos años de la vida de Leonardo de Vinci.

Las relaciones entre los Estados tampoco estaban reguladas ya por la Iglesia y la autoridad feudal. Las intrigas y alianzas con que los Estados-ciudades rivalizaban en astucia para imponerse sobre los demás dieron origen a un segundo arte: la diplomacia [1]. En estas luchas por el poder fue generándose el concepto de equilibrio de potencias y con él la moderna noción de comunidad de Estados.

II

Se calcula que, hacia finales del siglo XV, Venecia tenía unos 200.0000 habitantes [2]. Milán y Nápoles tenían aproximadamente la misma población, y Roma bastante menos. Sólo Florencia era una ciudad mucho menor, con una población de unas 100.000 almas.

Huelga decir que aquellas ciudades resultan enanas si se comparan con las modernas, que no consideramos grandes hasta que llegan por lo menos al medio millón de habitantes. Todos aquellos estados-ciudades juntos no sumaban la población de una ciudad moderna como Boston. No obstante, medidos por el rasero de la época eran ciudades considerables. Encuadrada en el marco de aquellos tiempos, su organización —por ejemplo, el sistema de canales de Venecia— representaba una

[1] Cf. GARRETT MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy* (Boston, 1955).

[2] *Cambridge Modern History*, vol. I, p. 257. Sobre la cuestión demográfica véase también PASQUALE VILLARI, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, trad. de Linda Villari (Nueva York, Charles Scribner's Sons, sin fecha), p. 4. En la *New Cambridge Modern History*, vol. I *(The Renaissance, 1493-1520)*, H. C. DARBY cita en el cap. II cifras demográficas inferiores a las que nosotros consignamos, proponiendo 100.000 para Venecia, Nápoles y Milán y 50.000 para Florencia (pp. 46-47). Sin embargo, la mayoría de las fuentes autorizadas se inclinan por las cifras más altas que hemos señalado.

gran conquista. No se debe olvidar que la población total de la Europa de entonces ascendía a lo sumo una décima parte de la actual.

De todos los habitantes de uno de estos estados-ciudades, quizá de mil a dos mil se llamaban a sí mismos nobles. Leonardo y otros artistas pueden haber sido las grandes figuras del Renacimiento popular; era, sin embargo, para esta pequeña aristocracia para la que trabajaban. No se trataba, con todo, de una aristocracia cerrada por derecho de nacimiento, ya que de ella entraban a formar parte constantemente los comerciantes y banqueros más afortunados. Aquella clase de comerciantes en auge se situaba inmediatamente después de la aristocracia, constituyendo su reserva y la reserva de donde procedían los consejeros del gobierno. A continuación de éstos figuraban las clases de los artesanos y, por último, los jornaleros.

Los estados-ciudades prosperaron en virtud de una conjunción de factores, pero uno de ellos es fundamental respecto de los demás: este factor era el comercio. Italia constituía el eje del tráfico comercial: desde ella se podía llegar, hacia el este, hasta Asia Menor y el Extremo Oriente, y hacia occidente hasta España; al sur, hasta África, y al norte, hasta el resto de Europa. Lo que la hizo rica fue, sobre todo, el comercio entre el Oriente y Europa, cada vez más intenso.

Este comercio fue el que dio origen a la clase de comerciantes-banqueros, que arriesgaron e hicieron su fortuna con los cargamentos de barcos. La empresa constituía un verdadero riesgo y el dinero invertido en un cargamento quedaba inmovilizado durante largo espacio de tiempo; sin embargo, para compensar estos dos inconvenientes, los beneficios eran espectaculares. Consecuencia de todo esto fue que en el Renacimiento empezaran a desarrollarse las matemáticas del interés, del seguro y del juego.

La Iglesia medieval había recalcado que todo el dinero es igual e igualmente estéril: lo mismo el arriesgado en un cargamento que el atesorado en la caja de caudales. En las ciudades comerciales, tal afirmación carecía evidentemente de fundamento, y a ello se debe que las leyes de la Iglesia contra la usura se vinieran abajo. El resentimiento contra los prestamistas a interés tardó mucho en extinguirse, como pone de manifiesto la historia del *Mercader de Venecia*, pero, como también ésta demuestra, todo aquel que tuviera naves en el mar no podía indisponerse con el que contara con capital líquido. La profesión de banquero se hizo, pues, respetable.

El dinero amasado en el comercio se convirtió en Italia en la nueva espina dorsal del poder y proporcionó las condiciones materiales y el clima psicológico propicio para el Renacimiento. El hacer dinero no se consideraba ya cosa vergonzosa. Los Médicis de Florencia ponían orgullosamente en su blasón las bolas de oro que ahora penden de las tiendas de los prestamistas. Los banqueros de Venecia, de ojos suaves y barbas oscuras, se hacían retratar contando monedas con las manos ensortijadas.

El Renacimiento marcó también el comienzo del capitalismo moderno, que puede definirse como un sistema en que el individuo, de un modo consciente y racional, persigue la finalidad de obtener beneficios económicos por medios económicos. Así, en el plano de la actividad comercial individual se introdujeron métodos racionales de teneduría de libros y se realizaron complicadas operaciones bancarias. En el plano del estado-ciudad, la nueva época quedó caracterizada por el imperialismo económico calculado.

¿Cuál era la riqueza de aquellas ciudades? En el año de 1500, el Tesoro de Venecia recaudó una suma que se cifra en 1.145.580 ducados en concepto de derechos de exportación e importación, impuestos sobre los gremios y tasas sobre el monopolio de la sal [3]. Basándonos en esta y en otras cifras podemos calcular que la renta nacional de Venecia debía de ser entonces de unos 10 millones de ducados anuales (y la deuda nacional era de la misma cuantía). Repartida en una población de 200.000 almas, esta cantidad arroja una renta de 50 ducados por persona, o sea, unos 200 ducados por trabajador asalariado. Como el ducado valía entonces unos 2,5 dólares oro [4], la renta media por familia en el año de 1500 era en Venecia de unos 500 dólares oro al año, cantidad que puede equivaler, a los precios actuales, a unos 1.500-2.000 dólares anuales.

[3] *Cambridge Modern History*, vol. I, p. 278.

[4] Véase JACOBO BURCKHARDT, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (Londres, 1945), p. 46 y, especialmente, la nota de L. GOLDSCHEIDER en la p. 53 sobre el valor actual del ducado. En otros cálculos, el ducado de oro se valora en 1,50 dólares oro y el ducado de plata en 50 centavos oro. Sin embargo, CARLO M. CIPOLLA, en *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World* (Princeton, 1956), propone un valor más alto, señalando que el ducado contenía de unos 3,5 a 4,5 gramos de oro puro, mientras el dólar norteamericano contiene menos de 1 g.; cf. especialmente pp. 22-23. El florín de Florencia tenía un valor aproximadamente igual al del ducado de Venecia.

Tales cifras, en que los valores de una época se trasponen a otra, no han de tomarse demasiado literalmente, pero no dejan duda de que Venecia y los estados-ciudades eran ricos en comparación con cualquier época. Y en tiempos en que la riqueza estaba distribuida con menos uniformidad que hoy, tal "renta media" significaba que la fortuna real de algunos individuos alcanzaba cifras fantásticas. Cuando Ludovico Sforza casó a su nieta Bianca María con el Emperador Maximiliano, le dio en dote 400.000 ducados, o sea, cosa de un millón de dólares oro.

Con tales sumas a su disposición fue como las grandes familias de banqueros y guerreros construyeron el esplendor de aquellas ciudades. Florencia y Roma son hoy ciudades hermosas porque los que poseían tales fortunas quisieron ostentarlas en bellos palacios e iglesias. Uno de los más grandes condotieros, Francesco Sforza, el padre de Ludovico, construyó el sombrío castillo que en la forma que posteriormente se le dio aún se levanta hoy como una isla de piedra y de parques verdes en el centro de la ciudad industrial de Milán. La ostentación de riqueza era parte del mecanismo del poder. El lujo no era tanto una recompensa como un exponente de éxito, y el prurito de lujo como atributo de condición social constituyó uno de los elementos impulsores del Renacimiento. Una gran parte del comercio que hizo prosperar a las ciudades-estados era, en efecto, de artículos suntuarios [5].

III

En no pocos casos, el banquero empezaba de mercader, que es lo que probablemente ocurrió con la familia de los Médicis. Comprando géneros en una ciudad y vendiéndolos en otra en que circulaba otra clase de moneda empezaron a transferir crédito más que numerario al concertar estas transacciones, y así fueron formando gradualmente el sistema bancario de sucursales: Venecia, Roma, Pisa, Milán y aun Brujas y Londres acabaron por convertirse en sede de su poder financiero. Príncipes del Estado y príncipes de la Iglesia pasaron a ser sus acreedores.

[5] Véase WERNER SOMBART, *Lujo y capitalismo* (Rev. de Occidente), sobre la idea de que el lujo fuera una de las principales causas del nacimiento del capitalismo.

Los Médicis ampliaron las empresas bancarias y comerciales con sederías y lanerías que montaron en su nativa Florencia. Cuando en un lugar cercano a Roma se encontraron depósitos de alumbre, necesario para fijar los tintes, los Médicis concertaron un acuerdo con el papado y con otros para explotarlos. Así se formó un consorcio formado por la banca, el comercio y la manufactura del que manaba un río de oro. De la riqueza de los Médicis da idea la declaración según la cual de 1434 a 1471 pagaron por obras de beneficiencia, obras públicas e impuestos una cantidad no inferior a 663,755 florines de oro, y Lorenzo el Magnífico se manifestó "muy complacido de que el dinero hubiera sido tan bien gastado".

Sobre el trasfondo de la época de Leonardo se destacan poderosamente dos figuras que representan sus símbolos en la aventura del poder: el banquero y el soldado profesional, el Mercader de Venecia y Otelo.

Pues existía, en efecto, otro modo de hacer dinero: la guerra. A menudo, los soldados podían conquistar dinero e imperio sobre éste para el hombre que los acaudillaba; y los banqueros y comerciantes de los estados-ciudades rivales estaban dispuestos a poner a contribución su dinero para luchar por ellos, protegerlos y ampliar las prerrogativas de su ciudad. Había hombres de Estado —entre ellos Maquiavelo— que querían crear una milicia ciudadana encargada de defender el patrimonio de la ciudad; pero en una época dominada por el comercio era más natural comerciar con la guerra y tener a sueldo un cuerpo de mercenarios. El feudalismo había dejado tras sí muchas familias nobles sin más vocación que la guerra, y entonces ellas y sus bandas armadas hicieron su aparición en el mercado.

Con todo esto se creó la profesión poco atractiva pero romántica del soldado mercenario, que podía ser de cualquier nacionalidad: los Borgia, por ejemplo, eran españoles; la guardia pontificia está compuesta aún hoy por suizos. El mercenario podía combatir por cualquier nación: Trivulzio era italiano, pero luchaba al lado de los franceses cuando derrotó a Ludovico Sforza y saqueó a Milán. En el ocaso del Renacimiento, en 1527, mercenarios tudescos y españoles a sueldo de Carlos V, Emperador del Sacro Imperio Romano, saquearon a Roma con espantosa crueldad.

En la historia de los Sforza puede verse en síntesis la carrera de los soldados de fortuna favorecidos por el éxito. El fundador de la familia, Jacobo, se abrió camino en las bandas de distintos condotieros hasta llegar él mismo a jefe. Era hombre de fuerza bruta y traza de campesino, que inspiraba confianza a los que le pagaban o financiaban y lealtad en los que luchaban en sus filas; pero en realidad subió en su carrera por entregarse totalmente a su profesión. Él y otros condotieros volvieron a convertir la guerra en una técnica organizada basada en la pericia, que más adelante Maquiavelo vinculó con la tradición militar romana, sirviéndole para teorizar en una obra titulada *Discusos sobre el arte de la guerra*. Al propio tiempo, Jacobo Sforza calculaba con astucia cada uno de los pasos de su carrera. Los matrimonios de sus parientes fueron preparados hasta en el más mínimo detalle, y cuando él mismo se consideró ya en condiciones de contraer un matrimonio principesco se separó de su querida, Lucía, sin el menor sentimiento.

El hijo que tuvo con Lucía fue Francesco, quizá el más famoso de todos los condotieros. Al igual que su padre, no desconocía el valor de la confianza y de la lealtad, pero tampoco ignoraba cuándo había llegado el momento de desentenderse de ellas. Fue hábil general y organizador y se hizo indispensable al Duque de Milán, con cuya hija se casó. De este modo se hizo Duque, y los milaneses estaban orgullosos de su dominación. El Papa Pío II dejó esta semblanza de Francesco Sforza, ya Duque de Milán.

"En el año de 1459, cuando el Duque asistió al Congreso de Mantua, tenía 60 años [en realidad tenía 58]. A caballo parecía un joven, noble e imponente en la figura, de facciones serias, sosegado y afable en la conversación, con aire de príncipe en todo su porte, con un conjunto de dotes corporales y espirituales que no tenían parangón en nuestros tiempos, invicto en el campo de batalla... Así era el hombre que supo elevarse de una posición humilde al dominio de todo un imperio. Su esposa era bella y virtuosa; sus hijos, graciosos como angelitos; rara vez caía enfermo y todos sus mayores deseos se vieron cumplidos. Y, sin embargo, no se vio libre de desdichas. Su esposa, movida por los celos, mató a su querida; sus viejos compañeros y amigos, Troilo y Brunoro, lo abandonaron para pasarse al Rey Alfonso; a otro, Ciarpollone, se vio obligado a ahorcarlo por traidor; tuvo que sufrir que su hermano Alessandro pusiera a los franceses contra él; uno de sus hijos urdió intrigas contra él y tuvo que ser encarcelado; la Marca de Ancona, que había conquistado en

la guerra, volvió a perderla del mismo modo. Nadie goza de una fortuna tan libre de nubarrones que no haya de luchar alguna vez con la adversidad. Feliz aquél que sólo tiene pocas tribulaciones"[6].

Éste era el hombre cuyo monumento había de hacer Leonardo, pero ¡ay! los hijos, graciosos como angelitos, crecieron acabando por convertirse en tiranos en enconada rivalidad. Su hijo mayor fue asesinado después de ejercer una dominación insensata, y el ducado fue usurpado por un hijo más joven, Ludovico, que luego tuvo encarcelado al heredero legítimo y probablemente lo envenenó.

Ludovico Sforza, lo bastante moreno para que lo apodaran el Moro, tenía ese aire siniestro de destino funesto que a menudo caracteriza al último descendiente de un linaje grande y efímero. Fue tan astuto y tan implacable como su abuelo y su padre, y durante algún tiempo gozó de igual popularidad: y no fue menor la medida de su ambición. A la cabeza de una gran ciudad se dedicó a manipular la política de toda Italia. En el momento cumbre de su carrera podía jactarse de tener por capellán al propio Papa Alejandro, padre de César Borgia, y de haber convertido en su condotiero por la vía del matrimonio al Emperador Maximiliano. Sin embargo, con tan grandes intereses en juego, lo que en sus antepasados había sido audacia se transformó en él en temeridad más que desmedida. En las intrigas entre las ciudades, Ludovico llamó a los franceses como aliados y éstos no tuvieron el menor escrúpulo en traicionarle. Señor de una de las cortes más brillantes, cultas y corrompidas de Europa, Ludovico Sforza fue derrocado en 1499.

IV

Pero la guerra también podía ser asunto muy costoso. Ludovico Sforza tenía y empleaba una renta anual de unos 700.000 ducados, o sea, cosa de 1.750.000 dólares oro, y en los últimos años de su vida acabó por temer a sus súbditos sabiendo que murmuraban contra sus exacciones y sus guerras. Por las mismas fechas aproximadamente, en 1495, los venecianos, al prepararse para la guerra, reclutaron 15.000 jinetes, ejército realmente considerable. Las seis flotas de la República

[6] Citado en BURCKHARDT, *op. cit.*, pp. 25-26.

veneciana sumaban unas 330 naves y su tripulación arrojaba un total de unos 36.000 hombres.

La guerra estaba entretejida en la trama de las grandes ciudades-estados[7]. Entonces, como ahora, las técnicas ideadas para fines mercantiles pacíficos se desvirtuaban con frecuencia aplicándolas a usos militares. Por ejemplo, Venecia ya había normalizado sus naves de modo que las piezas de repuesto pudieran almacenarse en sus puertos avanzados del Mediterráneo oriental, pudiendo emplearse tanto para sus barcos de guerra como para su flota mercante. Del mismo modo, las exigencias y la fascinación de la guerra instigaron a acometer trabajos científicos y matemáticos, por ejemplo en balística. De igual manera, las artes y pericia del escultor podían aprovecharse para fundir lo mismo cañones que estatuas, y un arquitecto como Miguel Ángel consagraba su talento constructor a fortificaciones en vez de catedrales.

Sin embargo, la guerra es empresa improductiva, como también lo es en sí, por supuesto, el comercio. Al Renacimiento lo dominaron y en muchos aspectos lo mantuvieron en movimiento el comerciante banquero y el condotiero: pero ni uno ni otro crearon riqueza. La realidad es que era poca la riqueza que llegaba a crearse, y la mayor parte de ésta se producía en forma de artículos alimenticios. El Renacimiento destruyó el angosto concepto que de la riqueza tenía la Iglesia medieval, pero no lo sustituyó por el concepto moderno. Tuvo, en cambio, la concepción mercantilista de que todo el acervo de riqueza de una sociedad se mantiene constante y se mide por el oro que posee.

La falta de verdadera riqueza medida en producción y la sed de oro se vengaron en el siglo siguiente, a partir del año de 1500. Cuando se descubrieron las Américas, fueron mandados a Europa grandes tesoros, con lo que la importación de oro desbordó el ritmo a que la comunidad iba produciendo nuevos bienes. El resultado fue que Europa sufriera su primera inflación catastrófica, inflación producida no por estampar papel, sino por acuñar oro, que de por sí reviste, todo él, tan poco valor como el papel. Todo ello tuvo por consecuencia que de 1500 a 1600 los precios subieran en Europa tan agudamente, que

[7] Cf. RICHARD EHRENBERG, *Capitalism and Finance in the Age of the Renaissance*, trad. del alemán (Londres, 1928).

a finales de siglo eran de tres a cuatro veces más altos que al principio [8].

Problemas como la inflación y la balanza de pagos, la guerra y el comercio, vinculan nuestros Estados a las ciudades del Renacimiento. En general, la época de Leonardo y de Maquiavelo se anticipan a la forma moderna de los problemas que se plantean en política, en economía y en ética: los que afectan a las relaciones entre un Estado y otro y entre el Estado y el individuo. Nuestras "soluciones" son distintas de las del siglo XV, pero no revisten un carácter más definitivo. Los problemas no están resueltos todavía, y parte del interés de la historia estriba en ver cómo trataron de resolverlos otras épocas y otros lugares. La historia de los 400 años que median entre nosotros y el Renacimiento es la crónica de los intentos del individuo y de la sociedad de afrontar y resolver los problemas que entonces se plantearon por vez primera en versión moderna.

[8] Cf. EARL HAMILTON, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650* (Cambridge, 1934).

CAPÍTULO III

MAQUIAVELO

I

A Nicolás Maquiavelo, que provocó una revolución en el pensamiento político, se le suele calificar de hombre de aspecto poco atrayente y un tanto tímido en la conversación. Nacido en 1469, vivió en Florencia bajo el imperio de los Médicis hasta 1494, y luego bajo el de Savonarola. La caída de éste abrió el camino hacia una verdadera república. En aquella coyuntura, 1498, fue cuando Maquiavelo logró su primer puesto importante en el servicio diplomático florentino. A la edad de 29 años pasó a secretario de la Segunda Cancillería, que estaba encargada de los asuntos del interior, de la guerra y de parte de los asuntos exteriores.

Aunque no le dio mucho poder en la formulación de la política de la República, su cargo sí le procuró una visión directa de los procesos políticos de las ciudades italianas; y como tales procesos iban desde la oligarquía de Venecia hasta la monarquía de Nápoles y a la democracia florentina, constituían una verdadera escuela de política para un observador atento.

Por razón de su cargo de secretario, Maquiavelo tuvo que desempeñar unas cuantas misiones "extranjeras", en una de las cuales conoció al cruel y belicoso César Borgia, que entonces sólo contaba 26 años y tenía a su servicio como ingeniero a Leonardo de Vinci. Más adelante, Maquiavelo había de convertir a Borgia en el protagonista de su obra *El Príncipe*.

Aquel libro, sin embargo, quizá no se hubiera escrito nunca si los Médicis no hubieran vuelto a ocupar el poder en Florencia. Con la caída de la República, ocurrida en 1512, Maquiavelo perdió su cargo y hasta fue sometido a tormento. Desterrado de Florencia, se retiró a su pequeña propiedad de San Casciano, y en aquella forzosa ociosidad escribió *El Príncipe*. En una maravillosa carta a su amigo Vettori refiere cómo

"en el umbral me despojo de esta indumentaria campesina, llena de fango y suciedad, me pongo atavíos reales y curiales y, vestido ya con decencia, entro en las viejas cortes de los antiguos, donde, recibido amorosamente por ellos, me nutro de esos manjares que son sólo míos y para los cuales nací; donde no me avergüenzo de hablarles y de preguntar la razón de sus actos, y ellos me responden con consideración; y durante cuatro horas seguidas no siento el menor tedio, me olvido de todo cuidado, no temo a la pobreza ni me aterra la muerte; en su compañía me siento completamente transportado. Y como Dante dice que no hay ciencia si no se recuerda lo oído, he anotado aquello que de su conversación he atesorado, y he compuesto un opúsculo, *De Principatibus*, en que ahondo todo cuanto puedo en esta materia, examinando qué es un principado, de qué clases son, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden..." [1].

[1] Véase sobre esta carta el capítulo dedicado a Maquiavelo en el admirable libro de GIORGIO DE SANTILLANA *The Age of Adventure* (Nueva York, 1956). Para más testimonios sobre el epistolario de Maquiavelo, cf. ORESTES FERRARA, *The Private Correspondence of Niccolò Machiavelli* (Baltimore, 1929); en su comentario sobre el epistolario, FERRARA subraya la "faceta humana" de Maquiavelo.

JEAN FÉLIX NOURRISON, en *Machiavel* (París, 1875) hace una interesante exposición sobre cómo *El Príncipe* fue plagiado e impreso en 1523 por Augustino Nifo, nueve años antes de que se publicara el verdadero *Príncipe*. *The Life and Times of Niccolò Machiavelli* de PASQUALE VILLARI, trad. de Linda Villari, 2.ª ed. (Nueva York, Charles Scribner's Sons, sin fecha), es una obra dedicada sobre todo a examinar las doctrinas de Maquiavelo y su valor "científico". VILLARI cree que el secretario florentino fue el primer teórico del Estado moderno y el primer pensador verdaderamente científico en materia de política. Se recomienda en especial la lectura del cap. XVI de la primera parte y de los caps. II, III y V y de la conclusión de la segunda, dedicados principalmente a analizar la correspondencia de Maquiavelo con Vettori, a los *Discursos* y a posteriores críticas de *El Príncipe*. La obra de VALERIU MARCU *Accent on Power: The Life and Times of Machiavelli*, trad. del alemán por

Maquiavelo escribió *El Príncipe* con gran rapidez en 1513 y lo dedicó a Lorenzo de Médicis (no Lorenzo el Magnífico, sino su nieto), tratando de granjearse el favor de éste. Lorenzo ni siquiera lo leyó, desatendiéndolo por completo, y el volumen circuló en manuscrito publicándose sólo póstumamente en 1532.

II

El Príncipe es el libro a que Maquiavelo debe su fama y el que ha dado origen al término "maquiavelismo", pero de ningún modo es su única obra. Escribió también los *Discursos*, de los que probablemente se sacaron los capítulos para *El Príncipe*; las *Historias florentinas*, la biografía de un condotiero llamado Castruccio Castracani, el *Arte de la guerra*, una comedia de primer orden llamada *La mandrágola* y dos o tres farsas bastante mediocres.

Todos estos escritos eran obra de un humanista. A diferencia de Leonardo, Maquiavelo era versado en latín. Sus *Discursos*, por ejemplo, se basaban en las *Historias* de Livio, y su *Arte de la guerra* en el autor latino Vegecio. Maquiavelo se consagró, pues, al estudio de la ciencia del Estado en calidad de político práctico que al propio tiempo era humanista, y que, como ha observado un autor moderno, representaba "la cultura que nace de que el humanismo tome conciencia de los problemas políticos porque están en crisis. Por esto es por lo que trata de resolverlos a base de los elementos que el humanismo ha legado al espíritu occidental" [2].

R. Winston (Nueva York, 1939) es un vívido estudio sobre Maquiavelo, en el que se subraya que el afán de poderío es una constante en los asuntos humanos; el problema consiste en ejercer el poder con justicia y al servicio de la ley.

[2] J. H. WHITFIELD, *Machiavelli* (Oxford, 1947), p. 18. WHITFIELD rechaza la idea de que Maquiavelo sea un "científico frío" y trata de entenderlo como "un idealista con sueños de mejoramiento". Repleta de puntos de vista sumamente originales, defendidos briosamente, esta obra es muy digna de ser leída. El trabajo de FÉLIX GILBERT "The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli" en *Journal of Modern History* (dicbre. 1939) constituye una importante contribución al tema de lo que en Maquiavelo es nuevo y lo que en él se reduce simplemente a un desarrollo de elementos que ya se encuentran en la literatura "idealista" de los humanistas y en la literatura de

Los elementos humanistas en Maquiavelo eran dobles. Uno era la abierta aceptación de los autores clásicos como modelos; otro, la adopción de una postura rigurosamente laica frente a la política. En él se da realmente una fusión de las actitudes características del Renacimiento aristocrático y del Renacimiento popular.

III

Maquiavelo acaso fuera distinto de Leonardo en ser estudioso de los clásicos latinos y humanista, pero se le asemejaba en ser hombre de ciencia. Fue, de hecho, el primer científico de la sociedad, en el mismo sentido en que Leonardo fue uno de los primeros científicos naturales de los tiempos modernos.

Él mismo tenía conciencia de abrir una "vía... aún no hallada por nadie" [3]. Por vez primera en la historia del pensamiento político, Maquiavelo trató, no sin titubeos ni vacilaciones, de examinar su asunto desde una perspectiva científica, lo cual significa que, como Leonardo, tuvo que proceder a una selección de los hechos de la vida; tenía que decidir lo que había que eliminar del cuadro. Tanto en el arte como en la ciencia del Renacimiento, el problema consistía en determinar "qué había que excluir" [4].

"espejo de príncipes" de la Edad Media. Este artículo debe cotejarse con la obra de ALLAN H. GILBERT, *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners* (Durham, N. C., 1938), en la que estudia las relaciones entre *El Príncipe* y la literatutura de "espejo de príncipes".

[3] Palabras que emplea Maquiavelo en la introducción al libro primero de los *Discursos*. La mejor edición en inglés es *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, trad. con introducción y notas por LESLIE J. WALKER, S. J. (New Haven, 1950). Las notas no acompañan al texto, reuniéndose en el segundo volumen. Los evidentes prejuicios del P. WALKER no menoscaban su erudito aparato crítico, pero en la introducción hace constar que la disculpa de los críticos de Maquiavelo, "que sus escritos están en consonancia con el espíritu de la época", no es su punto de vista, pues, en efecto, tal postura es moralmente censurable. Una edición muy cómoda de los *Discursos* unida a la de *El Príncipe* es la versión publicada por la Modern Library (Nueva York, 1950), con una sugestiva introducción de MAX LERNER.

[4] Cf. el artículo de CHARLES SINGLETON "The Perspective of Art" en *The Kenyon Review* (Spring, 1953). MARIO PRAZ, en su conferencia ante la "British Academy" sobre *Machiavelli and the Elizabethans* (Londres, 1928),

En el caso de Maquiavelo, el elemento que había que omitir del estudio de la política era la moralidad, o sea, "lo que debe ser"; había que atender rigurosamente a "lo que es". De este modo, *El Príncipe* rompió con toda la tradición de la llamada literatura de "espejo de príncipes", de consejos suaves y píos al gobernante [5]. Una y otra vez, Maquiavelo recalca que no expone un modo de proceder bueno u honorable, ni cómo debiera gobernarse una sociedad, sino que se limita a ocuparse de cómo se gobierna *efectivamente* a la sociedad y de cómo se comportan *en realidad* las personas (y, por tanto, de cómo ha de comportarse el gobernante si quiere sobrevivir).

Esto representaba un planteamiento de todo punto insólito en lo que era realmente una época precientífica, época en que sólo unos cuantos hombres como Juan Buridán, Tartaglia y Leonardo de Vinci habían considerado de tal manera los objetos de la naturaleza. Significaba que la perspectiva elegida por Maquiavelo le había llevado al empirismo. Francisco Bacon, que fue moralista y científico natural, reconoció acertadamente en el florentino un precursor y un espíritu afín diciendo: "Es grande nuestra deuda con Maquiavelo y con otros que han escrito lo que los hombres hacen y no lo que debieran hacer".

Sin embargo, lo empírico y pragmático sólo era una faceta del método de Maquiavelo. Éste contenía también un elemento racional y apriorístico [6], de lo cual nos percatamos bien si tenemos en cuenta el hecho de que Maquiavelo tratara de basar su ciencia en una serie de postulados generales.

El más importante de tales postulados concernía a la naturaleza del hombre. Un siglo después de Maquiavelo, Galileo operó con el

formula la interesantísima observación de que "el descubrimiento del individuo corrió paralelamente con el descubrimiento del desnudo... El héroe de Maquiavelo es la contrapartida de los desnudos pintados por Signorelli o esbozados por Leonardo: es un ente científico" p. 9). La conferencia de PRAZ es un apasionante trabajo de investigación y da muestra de aguda penetración. Continúa el estudio iniciado por EDUARD MEYER en su obra *Machiavelli and the Elizabethan Drama* (Weimar, 1897), pero recalca que gran parte de la influencia que MEYER atribuye a Maquiavelo debe atribuirse en realidad al ejemplo del teatro senequiano italiano.

[5] Para un estudio sobre esta literatura, véase ALLAN H. GILBERT, *op. cit.*, en unión de los demás trabajos citados en la nota 2.

[6] En *Machiavelli the Scientist* (Berkeley, 1945), LEONARDO OLSCHKI subraya un aspecto "especulativo y científico".

postulado general de que "la materia es inmutable" y de idéntica naturaleza, lo mismo en la Tierra que en los cuerpos celestes. De igual manera, Maquiavelo sentó como regla general que la naturaleza humana es idéntica en todas partes y en todos los tiempos. Las pasiones que movieron a los hombres en tiempos pasados son las mismas que nos mueven ahora; y a ello se debe su convicción de que los ejemplos tomados de los romanos podían aplicarse a los tiempos modernos: siempre nos enfrentamos con los mismos "materiales". El tipo de ciencia que quería construir le obligó a desatender el efecto de la cultura sobre los hombres y a tratar a éstos, por así decir, al margen de la historia.

Habiendo postulado que la naturaleza del hombre es igual en todas partes, Maquiavelo tenía que decidir cuáles son las características de tal naturaleza. Decidió que la naturaleza del hombre, aunque en rigor puede ser buena o mala, a efectos de política ha de considerarse mala. Así, *El Príncipe* está lleno de afirmaciones como "los hombres son malvados y no cumplen su palabra" y "si no se les obliga a ser buenos, siempre resultarán malvados".

Debe decirse que Maquiavelo advirtió también la otra faceta de la naturaleza humana. Aunque la mayoría de los comentaristas pasan por alto este punto, Maquiavelo se anticipó (entre otros) a la idea de Rousseau de que el hombre es puro, pero la civilización lo corrompe. Esta idea está implícita en el pasaje de los *Discursos* en que Maquiavelo dice que "si alguien quisiera establecer una república en los tiempos presentes, le resultaría más fácil con sencillos montañeses, que no tienen civilización, que con los acostumbrados a vivir en la ciudad, donde la civilización está ya corrompida"; y así lo afirma abiertamente en otro pasaje según el cual "las órdenes y leyes hechas en una república en el nacimiento de ésta, *cuando los hombres eran buenos* [el subrayado es nuestro], no se prestan ya cuando los hombres se han vuelto corrompidos y malvados".

Maquiavelo, como Rousseau, podía haber tratado de construir un sistema político basándose en el postulado de la bondad del hombre; en cambio, tomó por supuesto teórico la maldad humana. Acaso optara por el postulado de la maldad del hombre a raíz de su amarga experiencia personal como diplomático florentino; o quizá se resolviera en tal sentido por ser la opinión predominante en su época, sobre todo en la forma expresada en la noción teológica de la depravación de los humanos.

No importa, sin embargo, cuál fuera la razón específica de su opción; lo esencial es que le hiciera falta una regla general en que basar su nueva ciencia. Maquiavelo se enfrentó con la misma necesidad de sentar un enunciado unilateral y general acerca del hombre que más adelante encontraremos en otros intentos de constituir una ciencia social: por ejemplo, en la afirmación de Locke según la cual "todos los hombres son iguales por naturaleza" o en la de Adam Smith que dice "todos los hombres buscan su propio interés". Necesitaba "excluir" todos los aspectos foráneos y calificativos de la vida real a fin de centrarse en lo que es sustancial en política, asemejándose en esto al físico, que consideraba incolora e insípida la materia a fin de tratarla mejor como ente matemático.

Sin embargo, el racionalismo de Maquiavelo chocó con la parte empírica de su método. Su deseo de enunciar reglas y principios generales entró en pugna con su intento de atender exclusivamente a "lo que es". Creyó que los hechos confirmaban sus postulados apriorísticos, pero no dedujo tales postulados de los hechos ni verificó los hechos que en teoría servían para corroborar los postulados. Lo vemos en su modo de servirse de Tito Livio. Maquiavelo recurrió constantemente a Tito Livio, pero sin hacer nunca ningún intento real de comprobar sus "hechos" históricos; en realidad, Maquiavelo no hizo más que servirse de las historias antiguas como lo "dado". No vio, pues, "lo que es", sino lo que sus postulados le decían que habría de encontrar. Su teoría especulativa le impidió examinar de cerca los hechos, y los hechos erróneos constituyeron una base endeble para su ciencia.

No obstante, sea cual fuere nuestra crítica del uso especial que Maquiavelo hace del empirismo o del racionalismo, no debemos perder de vista el hecho de que captó el punto esencial del método científico moderno, es decir, la fusión de lo empírico con lo racionalista; y ello tuvo por consecuencia que fuera más conscientemente "científico" en política que cualquier otro pensador anterior a él, y que, no obstante el hecho de que su empleo del método científico fuera en parte defectuoso, lograra dar cumplimiento a su jactancia de abrir una "vía... aún no hallada por nadie".

IV

Impresiona la claridad tajante de Maquiavelo al referirse al hecho de que quería hablar sobre "cómo" se gobierna y no sobre si sus consejos se compadecían o no con los Diez Mandamientos. Huelga decir que ello significaba la emancipación de la esfera política respecto de la norma religiosa. Constituía un acontecimiento extraordinario. Dio el tono a uno de los principales temas de la historia moderna: la secularización de la vida y del pensamiento. Veremos cómo esta tendencia va imponiéndose en un campo tras otro, sea en los dominios de la ciencia natural con Galileo, sea en la esfera de la ciencia económica con Adam Smith. La obra de Maquiavelo es un primer exponente del modo en que ciencia y laicismo se han desarrollado conjuntamente en Occidente.

El laicismo de Maquiavelo no significa, naturalmente, que, aun siendo anticlerical, estuviera en contra de la religión. Consideraba la religión una fuerza social más que espiritual. Su actitud "realista" frente a la religión determinaba en él la convicción "objetiva" de que la religión (es decir, el cristianismo) impide la formación de un Estado fuerte por predicar la mansedumbre. Al propio tiempo, Maquiavelo reconocía en la religión un factor de cementación social que contribuye a la cohesión del Estado. En los *Discursos,* por ejemplo, leemos que "así como la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, así el menosprecio de aquél es causa de la ruina de éstas. Pues cuando falta el temor de Dios conviene que el reino se derrumbe o que se sostenga con el temor a un príncipe que supla la falta de la religión". Ésta es probablemente la primera vez en la historia de las doctrinas políticas modernas en que se considera a la religión principalmente como agente coercitivo y no como fuerza espiritual, anticipándose a planteamientos análogos establecidos por figuras tan distintas como Rousseau, Burke y Marx.

Maquiavelo no tenía nada contra la religión como fuerza coercitiva. De hecho, la crítica que hizo de Savonarola fue la de haber sido un "profeta desarmado", y generalizó sus observaciones sobre la caída de Savonarola comentando que los profetas desarmados nunca triunfan. Análogamente, Maquiavelo no criticó al papado recurriendo a consideraciones religiosas, acusándolo, en cambio, de haber fracasado por

completo como fuente de inspiración moral y de no haber procurado a Italia más que desastres como poder secular. En suma, el papado había llevado a Italia al borde de la degradación política y moral creando un vacío de poder.

V

Maquiavelo se apartó de la moral, de la religión y del papado para atender al Estado considerado como cosa en sí. El título *El Príncipe* no debe desorientarnos. Aunque parece dirigirse a un individuo, Maquiavelo pensaba en toda la clase política, y su obra se basaba en el supuesto tácito de que aconsejando al príncipe aconsejaba al Estado, y que el interés del príncipe era identificarse con el interés de la comunidad.

Huelga decir que se trata de una hipótesis infundada. De ser cierta, la política sería asunto muy sencillo. No habría necesidad de luchar con el problema de cómo una comunidad averigua su "voluntad general", y podrían haberse dejado de escribir casi todas las obras de ciencia política aparecidas en los últimos 400 años. Por el contrario, la política se ocupa mayormente de las tensiones y pugnas de intereses entre los individuos y el Estado que se erige en portavoz de éstos. Este conflicto es lo que radica a la base de las grandes revoluciones políticas de los tiempos modernos.

Maquiavelo, sin embargo, daba por sentado que el príncipe es la personificación del bien del Estado. Se trata de un punto importante. Una de las razones por la que los lectores modernos censuran tantas veces a Maquiavelo es que creen leer un libro en que se dan consejos a un príncipe sobre los medios que debe emplear para llegar al poder, o sea, una especie de tratado de la tiranía. Creemos que es desacertado entender *El Príncipe* de este modo, como si fuera un manual para llegar a dictador y mantenerse en el poder. El consejo de desentenderse de todo escrúpulo no es forzosamente un consejo dirigido al príncipe en cuanto individuo.

No puede negarse que en tiempos de Maquiavelo existían efectivamente razones para identificar al príncipe con el Estado. El siglo XVI fue un siglo en que el individualismo era una característica dominante. La capacidad y poder del individuo —fuera artista o gobernante— se

respetaban en gran manera, concediéndoles una importancia quizá exagerada [7], todo lo cual iba acompañado de un escepticismo en la intervención divina como factor decisivo en la historia. Hombres como Maquiavelo ponían el acento, en cambio, en los factores "naturales", como la personalidad y el poder del príncipe. El Estado se consideraba, pues, creación del individuo, dándose por sentada la identidad entre los dos.

Había, con todo, otra razón para identificar al príncipe con el Estado, razón que podemos comprender mejor remontándonos a los orígenes mismos de la palabra "Estado". Su sentido original, derivado del latín, era el de "situación" o posición, pero gradualmente acabó por significar, sobre todo, posición política de orden superior o supremo. En la Italia medieval, los *podestá* y los "capitanes del pueblo" trataron de prolongar todo lo posible su condición, su *status* de magistrados públicos, y, poco a poco, los titulares de tal *status*, durante el período de formación de los señoríos italianos, pudieron identificar su posición personal con toda la estructura administrativa y burocrática de la comunidad. Al llegar a este punto, príncipe y Estado pasaron a ser una misma cosa en la teoría política de la época [8], y ello hasta tal extremo, que Maquiavelo aceptaba tal identificación de intereses sin más distingos, como dato axiomático.

[7] Cf. *Il Principe*, ed. L. Arthur Burd (Oxford, 1891). En esta edición, que lleva una introducción de Lord Acton, se reproduce el texto italiano con un formidable aparato de anotaciones en inglés y de notas al pie en italiano tomadas de otras obras de Maquiavelo con fines de comparación. Contiene asimismo una nota bibliográfica útil, aunque algo anticuada. En la introducción de Burd se explica la finalidad de *El Príncipe* y además se estudian las primeras críticas de la obra; su lectura es muy recomendable. Lo que Burd se propone es exponer el fondo histórico en la medida necesaria para entender a Maquiavelo; su conclusión general es que Maquiavelo no pretendía que su libro fuera fundamentalmente una fuente de máximas generales de política, sino una solución para el caso particular de Italia. En su introducción, Acton sigue a Macaulay disculpando a Maquiavelo en virtud de las circunstancias de la época y luego degenera en una serie de citas eruditas sobre el tema de la razón de Estado frente a la moralidad.

[8] Cf. LEONARDO OLSCHKI, *The Genius of Italy* (Nueva York, 1949), pp. 166-67, y ERNEST BARKER, *Principles of Social and Political Theory* (Oxford, 1951), p. 90. El concepto nos es familiar en la frase "L'état c'est moi" que se atribuye a Luis XIV.

VI

En realidad, Maquiavelo escribió un libro encaminado a aconsejar al príncipe sobre el modo de mantener al propio país entre los demás en el entramado constituido por una pugna de poderes. Maquiavelo identificaba al país con el príncipe y consideraba que a éste no deben aplicarse los preceptos de la moral común. El príncipe actúa en nombre de la comunidad y, por tanto, debe estar dispuesto a acallar su propia conciencia. Su obligación moral es, en efecto, semejante a la del soldado que ha de vencer a toda costa.

Tal doctrina puede resultar terrible en grado sumo: el convencimiento de que los Estados están de algún modo libres de las normas comunes de conducta es peor todavía, si cabe, que el convencimiento de que lo está el príncipe. Con todo, ésta es más o menos la doctrina en que se basa el pensamiento de Maquiavelo, y tampoco podemos disimular el hecho de que en esta doctrina se ha inspirado por lo común la práctica de las relaciones internacionales desde aquella época hasta nuestros días.

Reduzcamos la cuestión a términos más sencillos. Si un individuo se nos presenta diciéndonos: "Lo siento muchísimo, pero voy a tener que matarle. Tengo en casa cuatro hijos que se mueren de hambre y necesito por encima de todo lo que haya de comer en casa de Vd.", nosotros no lo consideraremos disculpa suficiente. Pero si un gobierno declara que tiene cuatro millones de habitantes en situación análoga y que, por tanto, se ve obligado a arrogarse el derecho de eliminar a nuestro Estado, son muchos los que todavía aceptan tal planteamiento como un modo realista y franco de hacer política exterior. Así ocurre que, en tiempos de Maquiavelo, el imperialismo florentino con respecto a Pisa y a las regiones circundantes se consideraba una "necesidad vital", fuera de toda discusión. Se juzgaba esencial que Florencia dispusiera de una fuente segura de abastecimientos para el pueblo y de una salida al mar para su tráfico comercial [9].

Maquiavelo, que aceptaba la idea de la "necesidad vital", sentó también el supuesto de que la finalidad suprema del Estado es sub-

[9] En nuestros días, podrían ponerse como ejemplos las reivindicaciones norteamericanas sobre el canal de Panamá o las rusas sobre un puerto de agua caliente en Extremo Oriente.

sistir y ser fuerte. Sostenía, pues, que Licurgo merecía el "mayor elogio" por haber dado vida con sus leyes a un "estado que duró más de ochocientos años en la más completa... calma", y que por el contrario la obra legislativa de Solón carecía de importancia, por haber durado tan breve tiempo[10]; y en estas afirmaciones suyas desatendía la diversidad de contenido cultural entre los dos estados, Atenas y Esparta, y presentaba como prueba de excelencia la pervivencia estancada de Esparta.

Para Maquiavelo, la continuidad y el fortalecimiento del Estado se convertían en fines en sí mismos, fines en aras de los cuales había que sacrificar cualquier otra consideración. Hay una idea a la que Maquiavelo remite una y otra vez y que expresa todo esto en síntesis: es la razón de Estado. La razón de Estado se impone sobre cualquier otra: es el sumo bien a que Maquiavelo apela y contra el cual no hay apelación. El príncipe debe tener derecho a hacer todo cuanto quiera con tal que responda a los intereses de la comunidad en conjunto y que no se enderece a su engrandecimiento personal: está al servicio de una moral que es superior a cualquier norma ética corriente. Para citar las palabras del propio Maquiavelo: "Un príncipe... no puede observar todas estas cosas que se consideran buenas en los hombres, ya que con frecuencia se ve obligado, *para mantener el Estado* [el subrayado es nuestro], a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión."

El supuesto de Maquiavelo era claramente que el fin justifica los medios. "Un ingenio prudente", observaba, "nunca reprenderá a nadie por alguna acción extraordinaria que haya adoptado para ordenar un reino o constituir una república. Conviene que, acusándolo el hecho, el efecto lo disculpe...". Todo el pensamiento de Maquiavelo se inspira, pues, en una "psicología de guerra". En la guerra, el fin principal es la completa destrucción del Estado enemigo, y para alcanzar tal fin todo es lícito[11]; pues, según lo expresa Maquiavelo, "cuando

[10] Huelga decir que no es cierta la afirmación de Maquiavelo de que Esparta vivió en "calma completa".

[11] A diferencia de los *condottieri*, que no querían poner término a su lucrativa ocupación, Maquiavelo creía en una batalla rápida y decisiva y en la derrota "incondicional" del enemigo. Para estudios sobre la postura de Maquiavelo hacia la razón de estado véase FRIEDRICH MEINECKE, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History* (trad. del alemán por

se trata de la salud de la patria toda, no debe mediar consideración alguna ni de justicia ni de injusticia, ni de piedad ni de crueldad, ni de laudable ni de ignominioso"[12]. Desde Tucídides y los diálogos mélicos, la norma de la política de poder no se ha expuesto nunca de un modo tan despiadado y abierto.

VII

Tal razonamiento tiene sus peligros, y el hecho de que Maquiavelo los advirtiera puede deducirse de su reveladora afirmación según la cual, como "el reordenar una ciudad a la vida política supone un hombre bueno y el convertirse por la violencia en príncipe de una república supone un hombre malvado, se observará que rarísimas veces ocurre que un hombre bueno quiera convertirse en príncipe por medios malvados, aunque el fin que se proponga sea bueno, y que un hombre malvado convertido en príncipe quiera obrar el bien y que se le ocurra emplear bien la autoridad que ha adquirido mal".

Resulta, pues, motivo de continua sorpresa leer afirmaciones sobre la amoralidad de Maquiavelo, cuando tan claramente reconocía las "vías malvadas" como tales. Nosotros creemos que estaba dispuesto a admitir su empleo por esforzarse en ser científico y "realista".

Cabe, sin embargo, dar otra explicación de la posición de Maquiavelo con respecto a la moral política, explicación que propone Charles Singleton en su sugestivo artículo sobre "La perspectiva del arte". Según dicho autor, Maquiavelo traspuso la actividad política de la categoría medieval del "hacer" a la esfera del "construir"; y es una transposición importante porque, incluso según Santo Tomás de Aquino (que, naturalmente, mantenía la política en la categoría tradicional del hacer), la intención moral del artesano o artista no tiene impor-

Douglas Scott (Londres, 1957), y C. J. FRIEDRICH, *Constitutional Reason of State: The Survival of the Constitutional Order* (Providence, R. I., 1957).

[12] Cf. FÉLIX GILBERT, "Machiavelli: The Renaissance of the Art of War" en *Makers of Modern Strategy*, ed. Edward Meade Earle (Princeton, 1944), p. 14. En este artículo se estudian las relaciones entre los intereses militares y los intereses políticos de Maquiavelo. Según GILBERT, Maquiavelo "se convirtió en el primer teórico militar de la Europa moderna". El artículo de GILBERT es brillante y extraordinariamente sugestivo.

tancia con respecto a las cosas que construye: lo único que importa es su pericia artesana o artística. Si relacionamos esta tesis con lo que antes hemos dicho sobre el Estado renacentista como "obra de arte", advertiremos que Maquiavelo podía entender el príncipe como artista consagrado a modelar el Estado y, por tanto, como personaje amoral[13].

[13] ALLAN H. GILBERT, en *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners*, dice que a Maquiavelo "se le ha calificado de artista, y con mucha razón. Su misterio puede explicarse afirmando que no es primordialmente un político —teórico o práctico—, sino más bien un artista de la política... Si la *Vita de Castruccio Castracani* e incluso *El Príncipe* son creaciones de la fantasía, si la estructura de *El Príncipe* está condicionada menos por consideraciones de ciencia política que por razones de arte, quizá tengamos en mano la clave del laberinto" (p. 45). Es una aguda observación; sin embargo, llega demasiado lejos subordinando en gran parte la ciencia de Maquiavelo a razones artísticas. Nosotros, en cambio, preferimos subordinar el elemento artístico a sus razones científicas.

JOHN MORLEY, en *Machiavelli* (Londres, 1897), breve disertación en que indica y sopesa los juicios sobre Maquiavelo a través de los siglos, extrae la conclusión que ni siquiera la "ciencia" de Maquiavelo sirve para justificar la inmoralidad de su posición. H. BUTTERFIELD, en *The Statecraft of Machiavelli* (Londres, 1940), aun tratando de insertarlo en el ámbito de su época y de su círculo, llega a la conclusión de que el juicio de los antimaquiavélicos e incluso de los dramaturgos isabelinos sobre la maldad intencional de Maquiavelo no era "tan premeditadamente desacertado como han considerado algunos autores".

GERHARD RITTER, *The Corrupting Influence of Power*, trad. del alemán por F. W. Pick (Hadleigh, Essex, Inglaterra, 1952), establece un parangón entre las enseñanzas de Maquiavelo y las de Moro sobre la política de poder y la política de bienestar social. Favorable a Maquiavelo es el famoso ensayo de THOMAS MACAULAY (véase la edición en la Everymans' Library de los *Critical and Historical Essays* [vol. II], Londres, 1946). Escrito originalmente en 1827, abrió nuevas vías, sobre todo en Inglaterra, en el enjuiciamiento crítico de Maquiavelo. MACAULAY recalca que Maquiavelo no puede ni debe ser juzgado fuera del marco de su época. Es un ensayo muy digno de leerse que arroja luz tanto sobre su autor como sobre Maquiavelo. En *Machiavelli and the Modern State* (Boston, 1949), LOUIS DYER concuerda con Macaulay en que las circunstancias justificaban *El Príncipe*. Hecha esta defensa de Maquiavelo, DYER formula sus acusaciones: o sea, que Maquiavelo pasó por alto la idea del progreso, menospreció la importancia del comercio florentino e italiano y atendió excesivamente a los hechos sin ver el valor de los "casos ficticios", como lo vio Platón. La obra de CHARLES BENOIST titulada *Le machiavélisme* (3 vols., París, 1907, 1934, 1936), considera el maquiavelismo un "método" perenne —una especie de positivismo aplicado a la política— que debe ser estudiado y seguido. Para todas las cuestiones relativas al *Príncipe* debe consultarse la obra de FEDERICO CHABOD sobre Maquiavelo y el Renacimiento, ya citada en el Cap. I.

El profundo error de Maquiavelo no fue, a nuestro parecer, el de ser amoral o inmoral, sino el de no haber tenido suficientemente en cuenta la influencia del factor moral en política: la suya fue, en resumen, una "ciencia" imperfecta. Debió advertir, por ejemplo, que su héroe Borgia no logró crear un principado precisamente porque el único vínculo que lo unía a sus condotieros y a sus súbditos era el del simple beneficio. Ello dio lugar inevitablemente a un choque entre su ambición de lucro personal y la de sus capitanes mercenarios. Maquiavelo califica de medida de orden y de paz la crueldad mostrada por César Borgia en la Romaña. En 1502, Borgia convocó a cuatro de sus capitanes que, habiéndose rebelado, desconfiaban extraordinariamente de él. Borgia los colmó de afabilidades y de cordialidad, pero, en cuanto los capitanes dejaron el grueso de sus tropas, los hizo estrangular. La admiración de Maquiavelo por este episodio se conjuga con lo que hemos dicho a propósito de muchos de los grandes pensadores de este período, entre ellos Leonardo: la admiración por el hombre brutal y de éxito estaba en la línea de la tradición ruda y sin escrúpulos de los condotieros. Y, sin embargo, en el fondo, la solución de Borgia resultó efímera e inútil. Reflejaba que no existía ni un mínimo de impulso moral en sus ejércitos y no hizo más que acentuar los recelos y la desconfianza que existían entre él y el resto de la soldadesca.

Precisamente por haber menospreciado el factor espiritual en las acciones políticas, el análisis que en *El Príncipe* hace Maquiavelo del arte de gobernar acaba siendo incompleto. Es un punto flaco de su teoría, muy semejante a su otro supuesto erróneo según el cual no existe en el Estado problema alguno que afecte a las relaciones entre gobernados y gobernantes. Es la omisión característica del "realista" impenitente que sólo concede importancia a los factores materiales. Sin embargo, el intento que el mismo Maquiavelo hizo de organizar una milicia ciudadana en Florencia que sustituyera a las bandas mercenarias demostró que en la práctica era capaz de desbordar los límites de su teoría según aparece expresada en *El Príncipe*.

¿Por qué Maquiavelo se dirigió a un príncipe siendo tan abierto favorecedor de las instituciones republicanas? Es manifiesto que, de

haber sido posible, hubiera preferido una república, y por lo demás no trataba en modo alguno de ocultar su admiración por las instituciones republicanas suizas existentes en aquella época. Además, se anticipó al entusiasmo de Montesquieu por una forma mixta de gobierno creyendo que a un gobierno mixto se le ofrecen las máximas probabilidades de mantener una línea equilibrada y, por tanto, de impedir el derrumbamiento del Estado que provocan los defectos inherentes a cualquiera de las formas de gobierno absoluto. En los *Discursos* se expresaba en estos términos:

"Digo, pues, que todos los modos (de gobierno) dichos son pestíferos, por lo efímero de los tres buenos (monárquico, aristocrático y democrático) y por la malignidad que hay en los otros tres (tiranía, oligarquía y anarquía). Por lo que habiendo conocido este defecto los que prudentemente ordenan las leyes, rehuyendo cada uno de estos modos han elegido uno que participara de todos juzgándolo más firme y estable, porque uno mira al otro, existiendo en una misma ciudad el principado, los optimates y el gobierno popular."

Éste era el ideal de Maquiavelo. Sin embargo, consideraba limitadas las posibilidades que el hombre tiene de encauzar su destino político, dominado por dos elementos: la Fortuna y la Virtud. Por medio de la Virtud, o conocimiento justo (en rigor, la Virtud del hombre de gobierno es su "excelencia", excelencia que consiste en comprender los problemas políticos), el hombre puede dominar ciertos elementos de la situación; puede acelerar el auge de un Estado o detener su decadencia. Es, no obstante, la Fortuna la que crea las condiciones en que puede producirse esta intervención modificadora. Así, la Virtud consiste en una constante adaptación de la vida a la Fortuna, en una especie de "oportunismo" (acusación que se ha formulado a menudo contra Maquiavelo).

La situación de Italia en época de Maquiavelo era de tal naturaleza que favorecía la existencia de un príncipe. En el análisis de Maquiavelo, una república estaba "fuera de sazón" porque sólo un príncipe podía salvar a Italia de los bárbaros. El modo en que se expresaba sobre los dictadores de la era republicana de Roma demuestra que estaba dispuesto a aceptar tal solución en tiempos difíciles.

Aceptando, por tanto, las condiciones impuestas por la Fortuna, Maquiavelo se dedicó a investigar el tipo de Virtud necesaria en un príncipe. Reconocía que la fortuna es "árbitra de la mitad de nuestras acciones" y aconsejaba acomodándose al temple de los tiempos. Recalcaba que "variando la fortuna y estando los hombres obstinados en sus modos, son felices mientras concuerdan, y desdichados cuando están en desacuerdo". Maquiavelo no pretendía oponerse ni a su época ni a la Fortuna; y en esto creía proceder como un científico.

IX

Terminemos esta breve exposición del contenido esencial de *El Príncipe* con otros dos puntos. El primero es que el príncipe no vacila en embaucar ni en engañar a su propio pueblo: es lo que en terminología moderna calificamos de buen propagandista. Maquiavelo tenía el convencimiento de que era fácil embaucar al pueblo y consideraba ventajoso para el príncipe difundir doctrinas falsas entre el pueblo. Pero, al igual que ocurría con la razón de Estado, los actos del príncipe no deben inspirarse en el interés personal, por lo que las falsas doctrinas han de redundar en definitiva en bien del pueblo mismo. Las mentiras del príncipe —su propaganda— protegen al Estado de desórdenes y garantizan su tranquilidad y estabilidad.

El segundo punto es que el príncipe no debe abandonarse a crueldades inútiles, cortándoles la cabeza a los que se le hagan antipáticos, a la manera de un tirano oriental. Maquiavelo admitía que, caso de imponerse una opción, es mejor que el príncipe sea temido que amado, pero atendía también a establecer una distinción entre ser temido y ser odiado, no dejando de señalar que el príncipe debe tratar de granjearse el favor popular, aunque no sea más que para evitar las conjuras. Siguiendo esta misma línea, Maquiavelo exhortaba al príncipe a respetar a las mujeres y los bienes de los ciudadanos, toda vez que los atropellos despóticos a este respecto le privarían del favor del pueblo [14].

Con todo, no se andaba con demasiados miramientos al exhortar al príncipe a poner en práctica una acción represiva, e incluso cruel, en caso de necesidad, pero la admitía sobre todo para usar de ella contra los pocos competidores que amenazaran el poder del príncipe (textualmente, su *status* sumo); y quería que sirviera principalmente para evitar ulteriores crueldades. Comportándose así, insistía Maquia-

[14] Recuérdese las máximas de Jacobo Sforza (p. 35).

velo, el príncipe "será más piadoso que aquellos que por demasiada piedad dejan seguir los desórdenes que dan origen a matanzas o robos, porque éstos suelen ofender a una universalidad entera y las ejecuciones que vienen del príncipe ofenden a un particular".

X

Estos dos últimos puntos, la apología de la propaganda y de una crueldad "quirúrgica", se asemejan en cuanto Maquiavelo aconsejaba recurrir a ellas para beneficiar al pueblo; por tanto, ensamblan bien con todos sus razonamientos sobre el arte de gobernar en beneficio no sólo del príncipe, sino de toda la colectividad.

Maquiavelo era un político práctico y no desconocía las exigencias de flexibilidad y de adaptación que impone la existencia en política. Era también humanista y no ignoraba que en tiempos de los romanos se habían dado condiciones análogas. Por otra parte, su humanismo lo llevaba a entender la política situándola en el plano secular, no en la esfera religiosa. Y, por último, era un hombre de ciencia, resuelto a estudiar su materia de un modo empírico y analítico, y su ciencia le enseñaba que "todas las cosas humanas están sujetas a una continua mudanza y nunca pueden mantenerse estables...", por lo que existe un natural auge y una decadencia natural de los Estados.

Como político "virtuoso", hombre avisado y científico, Maquiavelo se dio cuenta de que era poco lo que podía hacer para contener las arrolladoras mareas que inundaban el pequeño mundo político de la humanidad. No obstante, ese poco trató de hacerlo conservando la necesaria frialdad y el necesario distanciamiento. La consecuencia fue que, con razón o sin ella, se creara la fama de abogado del diablo, precio que tuvo que pagar por hacer el primer intento de crear una ciencia moderna de la política.

CAPÍTULO IV

TOMÁS MORO

I

EL libro que ahora pondremos en parangón con *El Príncipe* es la *Utopía* de Sir Thomas More, Tomás Moro. Si Maquiavelo dio su nombre a un modo de pensar, el libro de Moro ha servido para bautizar a todo un género literario —la literatura utopística— y además a un modo de pensar.

En términos generales, maquiavelismo y utopismo pueden considerarse netamente antitéticos: realista el primero, idealista y soñador el segundo. Sin embargo, la *Utopía* es una obra extraordinariamente realista porque adopta una actitud que de hecho es bastante más próxima de lo que se admite a la del autor de *El Príncipe*. Al igual que Maquiavelo, Moro era un escritor y hombre de gobierno que percibía claramente la realidad política y se enfrentaba con los problemas concretos de su tiempo; como Maquiavelo, era también humanista que se servía de los modelos clásicos (de Platón en este caso) como instrumentos para superar la literatura de espejo de príncipes. También él trataba de penetrar las causas de los males políticos de su tiempo y de proponer soluciones concretas y cuidadosamente meditadas en vez de fórmulas inspiradas en los sentimientos convencionales de su época.

Las soluciones de Moro, sin embargo, eran enormemente distintas de las de Maquiavelo, reflejando el hecho de pertenecer a una tradición que no era la de la política de poder adoptada por Maquiavelo.

La de Moro era una tradición que, profundamente arraigada en la literatura inglesa, se remontaba a Chaucer y Langland, distinguiéndose por dos características fundamentales: una profunda preocupación por los sufrimientos del común de las gentes y el convencimiento de que el Estado existe para sus componentes.

Estas dos características faltaban en Maquiavelo, que consideraba el Estado como obra de arte y a los ciudadanos como piezas de este mosaico más vasto. Aun preocupándose por el bienestar general de la comunidad, el interés de Maquiavelo por la gente común era impersonal. La diferencia entre nuestros dos autores se pone claramente de manifiesto en torno a la cuestión de la magnificencia: Maquiavelo la exaltaba y consideraba la pompa y el ceremonial como parte integrante de la majestad del príncipe; Moro detestaba la idea de hombres que envilecieran su existencia haciendo "cosas vanas e inútiles" y acerbamente observaba cómo de todas las criaturas de Dios sólo los hombres ambicionan ávidamente ese "orgullo que considera motivo de gloria aventajar y destacarse sobre el prójimo en la superflua y vana ostentación de las cosas". Censuraba a los que "se consideran más nobles por ser más fina o preciada la lana" de su vestimenta.

Moro era hombre de profundo sentir cristiano. En el fondo, su Utopía está inspirada en el Sermón de la Montaña. Todos los bienes son comunes; el dinero no existe; la gente pasa el tiempo gozosamente, intercambiando buenas obras; vive en grata armonía que, si se considera cínicamente, nos hace pensar hoy día en una versión idealizada de un ejército de "boy scouts". Pero esta hermosa sociedad no tiene por cimientos un sentimentalismo lacrimoso ni píos deseos. Al contrario, Moro construyó sólidamente su Utopía basándola en un análisis agudo y realista de las causas de la miseria humana. Para él, la causa de los males sociales no había de buscarse en los caprichos de la divinidad o del azar, ni en la maldición del pecado original, sino en la estructura de la sociedad construida por el hombre. Moro, que de joven había dado lecciones sobre la Ciudad de Dios de San Agustín, se proponía construir una Ciudad del Hombre en la que Dios no se avergonzara de habitar por algún tiempo.

II

Hijo de un importante magistrado, Tomás Moro nació en Inglaterra en 1478. Después de ser paje del Cardenal Morton perfeccionó su educación en Oxford estudiando griego y latín, y posteriormente cursó estudios de derecho en Londres.

No tardó en convertirse en un abogado muy famoso que percibía cuantiosos honorarios, y en entrar al servicio del Estado. Diputado en 1504, en 1510 pasó a "undersheriff" de Londres, cargo retribuido con unas 400 libras, suma que acaso corresponda a unas 10.000 libras actuales (aunque, como hemos dicho, todas las ecuaciones de esta clase son en parte indicativas). En 1523 fue nombrado "Speaker" de la Cámara de los Comunes y, por último, de 1529 a 1532 ocupó el cargo de Lord Canciller de Inglaterra.

Citamos estos cargos y estos sueldos por dos razones. Primero, para hacer ver que, al igual que Maquiavelo, Moro había tenido experiencia política (aún tendremos que referirnos a sus distintos cargos diplomáticos), pero en un plano superior a la de su contemporáneo italiano; y, en segundo lugar, para indicar que Moro era un importante miembro de la clase media, con excelentes posibilidades de entrar en las filas de la nobleza, de haberlo querido. Como escribió su amigo Erasmo: "Los estudios de derecho tienen poco en común con el verdadero saber, pero en Inglaterra los hombres que en ellos destacan gozan de gran posición; y con buena razón, porque de sus filas es de donde se nutren en la mayor parte los rangos de la nobleza" [1].

Moro gozaba de una gran posición, pero quiso sacrificarla por algo que consideraba más grande y más profundo. Veremos qué era esto cuando examinemos las circunstancias de su muerte, acaecida en 1535.

[1] Erasmo a Hutten, 23 de julio de 1519, citado en *Sir Thomas More: Selections from his English Works and from the Lives by Erasmus and Roper*, ed. por P. S. y H. M. Allen (Oxford, 1924), p. 5. Se trata de una introducción, breve y cómoda, a las obras de Moro distintas de la *Utopía*. Para el epistolario de Moro, véase *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. por Elizabeth F. Rogers (Princeton, 1947), donde la mayoría de sus cartas se reproducen como él las escribió, en latín. En rigor, Erasmo exageraba la facilidad con que los abogados entraban en la nobleza; en general, sólo se les hacía caballeros.

III

La *Utopía* se escribió casi por las mismas fechas que *El Príncipe*, entre el verano de 1515 y el otoño del año siguiente (aunque hasta 1551 no fue traducida del latín al inglés). Las dos fechas son importantes por señalar el hecho de que el libro no fuera escrito a modo de todo continuo, sino dividido en dos partes que "representan en el autor dos conjuntos de intenciones distintas y separadas" [2].

La parte que constituye el discurso sobre la Utopía propiamente dicha es la segunda, pero fue escrita antes que la otra. Moro la escribió en 1515, siendo embajador de Enrique VIII en Holanda, después de un imaginario encuentro con un filósofo portugués llamado Raphael Hythloday, que había acompañado a Américo Vespucio en los últimos tres viajes de los cuatro que efectuó. Es la descripción de una isla llamada Utopía, que no existe "en ninguna parte", y expone el modo de vida de la gente de esta isla ideal [3].

La primera mitad del libro, desarrollada en su mayor parte en forma de diálogo, y concebida como una serie de consejos a un soberano, fue escrita por Moro después de su regreso a Londres. Moro la redactó muy deprisa, lo que explica, como señaló Erasmo, "una cierta desigualdad de estilo". Esta parte reflejaba un nuevo grupo de problemas que Moro se planteaba: la nueva ciencia de gobernar, de inspiración "maquiavélica".

Dejemos para más adelante el examen de la parte política de la *Utopía* y atendamos ahora a la parte del libro que, aun siendo la segunda, fue escrita en primer lugar: la comunidad utópica. Esta parte

[2] J. H. HEXTER, *More's Utopia: The Biography of an Idea* (Princeton, 1952), p. 28. El libro de HEXTER constituye un brillante exponente de crítica textual en el que se investiga la relación entre la estructura de la *Utopía* y el propósito del autor; es, sin duda, el mejor estudio que existe sobre las circunstancias que concurrieron en la doble composición de la *Utopía*. En la edición de ésta de la Everyman's Library (1941, trad. de R. Robinson; la de 1955 ha sido revisada y la ortografía modernizada), la fisura se produce en la p. 18; las primeras 18 páginas se escribieron en 1515 y lo que sigue del Libro I, en 1516.

[3] Se debe a ARTHUR E. MORGAN un divertido libro titulado *Nowhere was Somewhere* (Chapel Hill, 1946) en que se compara la Utopía de Moro con el Estado inca del Perú.

de la obra se ocupa principalmente del problema económico. Observador atento de los males que en su época aquejaban a la economía inglesa, Moro, abogado ricamente retribuido, decretaba la abolición del dinero en Utopía, y decía de los habitantes de aquel país: "Su honesta vida y la existencia en común sin comercio con dinero: sólo esto, que es la base fundamental de todas sus instituciones, trasciende ya cualquier excelencia, magnificencia, esplendor y majestad, o sea todo lo que según la opinión corriente constituye los verdaderos méritos o caracteres distintivos de una comunidad" [4].

En sí, todo esto es placentera doctrina cristiana o medieval, pero al leer la *Utopía* se advierte que está empapada de lo que en Moro constituía el sentido del desmoronamiento real del mundo medieval y la conciencia de que una economía de nuevo tipo estaba conquistando a Inglaterra, economía que le infundía temor.

Los pasajes más notables a este respecto los encontramos cuando Moro polemiza contra la llamada *enclosure*, o sea, la práctica de cercar tierras de dominio público y de las comunidades campesinas para convertirlas en propiedad privada. Inglaterra ha tenido dos grandes movimientos de acotamiento de tierras, ambos con tremendas repercusiones sociales: uno, del que luego tendremos ocasión de hablar, a fines del siglo XVIII; el otro, al que ahora nos referimos, en época de Moro, que constituyó un intento de cercar las tierras para destinarlas a pastos del ganado ovino. Este movimiento formaba parte de un movimiento más vasto encaminado a convertir la ovicultura en una gran industria y acarreó el fin de la cría de ganado en pequeña escala.

Moro atacaba la *enclosure* con palabras de encendida protesta. Decía textualmente que las ovejas, en otro tiempo "habituadas a ser

[4] Es oportuno observar que la abolición del dinero hubiera llevado consigo automáticamente la imposibilidad de existir para estados como Florencia y Venecia. Es evidente que la falta de dinero y del intercambio con dinero hubiera impedido una acumulación de riquezas semejantes a las que poseía Lorenzo el Magnífico o los duces venecianos. Sólo hubiera sido posible un Estado tipo Esparta basado en la fuerza.

KARL KAUTSKY, en *Thomas More and his Utopia*, trad. del alemán por H. J. Stenning (Nueva York, 1927), entiende a Tomás Moro como una de las dos grandes figuras (la otra es Tomás Münzer) que aparecen en el umbral del socialismo. KAUTSKY es agudo y original, pero todas sus ideas están encajadas en el rígido marco de la interpretación marxista, por lo que su libro presenta una actitud "simplista", falta de espíritu crítico.

tan sumisas y mansas", acaban por "devorar y tragarse a los hombres mismos". Es evidente que quien se expresaba en tales términos no era un hombre dedicado simplemente a exponer normas generales para la buena administración del Estado; era alguien que apasionadamente advertía que estaba sobreviniendo un cambio en la fisonomía de su país, cambio que le espantaba; pues, en efecto, Inglaterra se preocupaba cada vez más de la ovicultura en gran escala para favorecer la producción de tejidos de lana, o sea, de lo que había de ser su principal producto de exportación desde los tiempos de Moro hasta el siglo XVIII.

Pero hay también otros ejemplos del realismo con que Moro veía los cambios que se iban operando en el panorama social de su época. Por ejemplo, se daba cuenta claramente de que los grandes terratenientes vivían con lujo excesivo, con demasiados criados de librea; experimentaba un vivo disgusto viendo cuántos hombres se veían obligados al vagabundaje o al ocio, en gran parte por ser jornaleros desocupados o soldados licenciados. Además, Moro no paraba de batirse contra la ilegalidad, contra las mismas injusticias de las leyes y los prejuicios de clase. Véanse las palabras que pone en boca de Hythloday en una parrafada característica:

"Cuando considero y sopeso todas estas comunidades que hoy florecen en todas partes, no consigo ver, Dios me perdone, más que una cierta conjuración de hombres ricos que atienden a su propio interés en nombre y a título de la comunidad. Tales hombres inventan e idean todos los medios y artes... para contratar y explotar el trabajo y la fatiga de los pobres por la menor cantidad de dinero que sea posible. Estos ardides, cuando los han decretado los ricos... se convierten en leyes".

Igual violencia empleaba Moro atacando las iniquidades del comercio: solidario de los pequeños tejedores, abrumados de dificultades, se lanzaba a la carga contra los acaparadores y los alcistas. Estos dos términos representaban las dos palabras clave de todas las polémicas medievales sobre economía, sirviendo para definir el control del mercado mediante la regulación del aflujo de mercancías. El acaparamiento consiste en comprar todo lo que llega al mercado y bloquearlo hasta que los precios suban; especular al alza es adquirir sobre disponibilidades futuras para sacar beneficio del aumento de precios. Con una anticipación de 400 años era como tener la mirada puesta en la manipulación de la Bolsa de Nueva York que precedió a la crisis de 1929. Y Moro afirmaba que no era ésta la manera de regular ordenadamente la actividad económica del hombre.

Con esta afirmación, Moro se ponía en contra de la Nueva Economía (del mismo modo que luego había de oponerse a los nuevos constitucionalistas). Su posición era la de la Iglesia medieval, basada en la doctrina del justo precio, es decir, la doctrina de que el precio debía determinarse atendiendo a las necesidades de las partes de la transacción para mantenerse cada una en su posición dada. A Moro le repugnaba la idea de que el precio de mercado hubiera de establecerse a base de la demanda y la oferta. Le descorazonaba la perspectiva de la nueva evolución económica, basada en el libre empleo del capital, que iba a conquistar a Europa.

Contra la Nueva Economía, Moro proponía su Utopía. De un solo golpe privaba de base al nuevo capitalismo en auge; eliminaba precisamente el elemento mismo —el oro— que alentaba a los descubridores y conquistadores de aquella parte del mundo en que había situado su isla irreal. Tomando a la letra la máxima según la cual "el dinero es la fuente de todos los males", Moro lo suprimía radicalmente de su comunidad ideal. Y en esto, a su propio parecer, no era ni ingenuo ni loco, sino realista que apuntaba derechamente al quid de la cuestión [5].

[5] La solución de los problemas económicos de Inglaterra propuesta por Moro en la *Utopía* cabe compararla a la sugerida hacia finales del siglo XVI por otro estadista, William Cecil. La idea de Cecil para aliviar la condición a que quedaban reducidos los campesinos a consecuencia del acotamiento de tierras era hacer rentable la agricultura. Cecil favoreció las exportaciones y abrió un mercado interior para las cosechas fomentando la industria. El resultado, según el economista inglés WILLIAM CUNNINGHAM, fue que en la época del reinado de Isabel el pueblo gozara de una notable prosperidad (cf. *Cambridge Modern History*, vol. I, p. 524).

La obra de Cecil tuvo también consecuencias políticas. Las nuevas disposiciones económicas hicieron que existiese una población industrial rica bajo una Corona relativamente pobre, lo cual constituyó un factor importante en la capacidad del pueblo para mantener sus libertades. Ahora bien, si damos por cierto el hecho de que el sucesor de Moro, el archimaquiavélico Tomás Cromwell, llevó a cabo una revolución administrativa en el Gobierno Tudor, que pasó después a William Cecil (discípulo de Sir William Paulet, amigo y

IV

Examinemos ahora cuál era la fuente de inspiración de las doctrinas de Moro. Nos encontramos frente a un hombre del siglo XVI que estaba al servicio de su rey en calidad de Lord Canciller, que pertenecía a la clase dirigente y que, sin embargo, escribía con apasionamiento encendido sobre los cambios que se estaban registrando no en la vida de los príncipes y de las cortes, sino en la vida de los sencillos y comunes mortales de su país. ¿Por qué razón?

La solución la da en parte el carácter de Moro, que era esencialmente un hombre religioso, con fuerte inclinación al ascetismo. Su verdadera misión era de orden espiritual, y nos consta que pensó seriamente en ingresar en un monasterio. De hecho, en la época de sus estudios de derecho vivió algunos años en una comunidad de cartujos. Incluso cuando más adelante era ya abogado famoso, gobernante y hombre de sociedad, Moro siguió aferrado a lo medieval llevando el cilicio y durmiendo en un camastro que tenía por almohada un tronco de árbol: extraño tipo de cortesano en verdad.

No obstante, decidió no consagrarse a la vida monástica: se casó y tuvo hijos, y creó una familia serena y feliz. Al término de su vida, durante el tiempo que permaneció en la cárcel, todavía añoraba su vocación monástica, hasta el punto de manifestar a su hija que, de no haber sido por la familia, "mucho antes de ahora me hubiera encerrado ya en una celda, y aun más estrecha que ésta".

Con todo, lo importante es que Moro resolviera no ingresar en un convento ni hacerse sacerdote, sino vivir la vida religiosa en la sociedad y tomar por monasterio al mundo. En este aspecto aparece como precursor próximo del puritano (como lo ha retratado Max Weber) que trata de realizar los fines de Dios desarrollando su actividad práctica en esta vida. Además, el hecho de que, a pesar de su intensa

discípulo de Cromwell), advertiremos en seguida un interesante contraste. (Sobre la revolución administrativa véase G. R. ELTON, *The Tudor Revolution in Government* (Cambridge, 1953); en cuanto a Tomás Cromwell, véase la recensión de H. R. TREVOR-ROPER sobre el libro de ELTON, en *The New Statesman and Nation*, 6 marzo 1954). ¿Qué solución fue o hubiera sido la mejor, la maquiavélica o la utopista? ¿O son una y otra soluciones extremas en espera de ser sustituidas por una filosofía política más equilibrada?

vocación religiosa, Moro llegara a ser abogado y magistrado de gobierno indica el creciente predominio de los intereses seculares en la Europa del siglo XVI, poniendo de manifiesto la tendencia de los hombres de estudio a servir al Estado antes que a la Iglesia[6].

No obstante, la añoranza de la vida monástica en Moro y el cilicio que vestía sirven para entrever la psicología del autor de *Utopía*: nos dicen que Moro "miraba al pasado", miraba al ideal medieval; nos sugieren que Utopía es en realidad un monasterio mucho más grande, con una regla benedictina corregida y aumentada. Utopía se basa en el mismo "método racional" que el monasterio del medievo, pero es una sociedad para todos y no solamente para unos cuantos elegidos[7], y este último punto se deriva de la primitiva decisión de Moro de vivir la vida buena en la sociedad de todos los hombres.

Utopía es una sociedad sometida a normas, donde no se puede perder el tiempo en diversiones fútiles y corruptoras, como el juego de naipes y los dados (una de las pequeñas aversiones de Moro[8]; al contrario, "allí existe la costumbre solemne de celebrar lecciones todos los días a primeras horas de la mañana...". Además, Moro describió minuciosamente los vestidos que debían llevarse, muy sencillos e iguales para todos; a nada se asemejan más que al hábito franciscano. Es ilustrativo contraponer esta sociedad a la abadía de Telémaco de Rabelais, advirtiéndose entonces la nota medieval del "monasterio" de Moro[9].

[6] Esta creciente secularización resulta todavía más clara si se tiene en cuenta que la decisión de Moro de "servir en el mundo" se debió en parte a la labor de persuasión desarrollada por su confesor, Colet, y al consejo del Cardenal John Morton, en cuya casa había servido Moro de paje.

[7] HEXTER sostiene que la Ginebra de Calvino fue lo que más se aproximó en la práctica al ideal de Moro. Cf. *op. cit.*, pp. 91-92.

[8] Como observa Erasmo, "no podía soportar los juegos de pelota o de azar o de naipes y otros parecidos con que muchos hombres de posición pasan el tiempo" (*Selections*, ed. Allen, p. 4).

[9] Estas cualidades de Moro —las monásticas y las medievales— contrastan fuertemente con las corrientes imperantes en la Inglaterra del siglo XVI, lo cual puede verse con claridad en dos casos. El primero es que el deseo que sentían el rey y la clase media en auge de confiscar las propiedades monásticas estaba en oposición con la defensa que Moro hacía de la vida monástica, en comunidad. El otro es que Moro abogaba por la inmunidad jurídica de los religiosos, adoptando así una posición que entraba en pugna, por ejemplo, con el sentir

V

Moro no era, sin embargo, un hombre sencillo: su mentalidad no era exclusivamente medieval, y la Utopía no está hecha únicamente de Edad Media. Cabe decir que, en cierto sentido, el libro critica de hecho tanto el mundo medieval como el del siglo XVI, pues Moro iba más allá de la sociedad medieval para llegar al ideal cristiano que teóricamente era su elemento inspirador. Por tanto, en contraposición a la jerarquía medieval, la sociedad propuesta por Moro es una sociedad igualitaria, principio que desarrolló lógicamente aboliendo toda especialización: cada uno de los habitantes de Utopía trabaja, guerrea y estudia, pero no existen categorías propiamente dichas de artesanos, guerreros y estudiosos *per se;* Moro se resistía a la división del trabajo.

Este carácter aclasista e igualitario de Utopía distingue la obra de Moro de la *República* de Platón, aunque éste fue también una de sus principales fuentes inspiradoras. Erasmo nos dice, en efecto, que "siendo todavía joven trabajaba en un diálogo en que defendía el

del Parlamento, que en 1515 aprobó una disposición orientada precisamente contra la inmunidad de los religiosos (cf. A. F. POLLARD, *Henry VIII*, Londres, 1905, p. 234). Sólo en un punto era apoyado Moro por la mayoría de sus contemporáneos: su afirmación de la inmortalidad del alma. Tan profundo era el sentir de Moro a este respecto, que en su Utopía se decreta la pena de muerte para todo aquel que públicamente niegue tal inmortalidad. (Al que, negando la inmortalidad del alma, se limite a guardarse para sí sus creencias, sólo se le priva de los derechos de ciudadanía.) No obstante, hasta en este punto era Moro más medieval que "moderno", pues ya habían empezado a dejarse sentir algunas voces que suscitaban dudas al respecto. Por ejemplo, en el mismo año en que se publicó la *Utopía*, 1516, el filósofo italiano POMPONAZZI publicó un libro en que negaba la inmortalidad del alma. El descreimiento había llegado a tal punto, que en 1513 el Papa León X consideró necesario que un Concilio lateranense reafirmara por estatuto la doctrina de la inmortalidad e individualidad del alma (cf. H. W. DONNER, *Introduction to Utopia*, Sidgwick & Jackson, impreso en Upsala, 1945, n. 3, p. 50). Moro, sin embargo, rehuía todos estos pensamientos nuevos, seculares. Independientemente de que estuviera con la mayoría de sus contemporáneos o en contra de ellos, se ocupara o no de monasticismo, de la inmunidad para los religiosos o de la inmortalidad del alma, el punto de vista de Moro era siempre medieval.

principio platónico de la comunidad de todas las cosas, hasta de las esposas". En la *Utopía*, Moro abandonó la tesis de la comunidad de las esposas, pero cabe sospechar que en el uso, vigente en Utopía, del reconocimiento físico prematrimonial de los varones influyera la actitud de Platón hacia el desnudo [10]. De todos modos, Moro mismo reconocía su deuda con Platón e incluso en cierto momento la expresa sutilmente declarando: "Por tanto, cuando reflexiono sobre las ordenanzas de los habitantes de Utopía y las comparo con tantos otros pueblos... me siento cada vez más favorable a Platón y no me maravilla que resolviera no hacer ninguna ley para los que no quisieran aceptar la comunidad de todos los bienes".

Platón se había adelantado a la primitiva creencia cristiana en la "comunidad de todos los bienes" y sin duda fue esto lo que suscitaba las simpatías de Moro. Pero éste —no lo olvidemos— era un humanista y hombre de gobierno del siglo XVI. De joven había escrito poesía y había probado sus fuerzas en una réplica al *Tiranicida* de Luciano: había escrito también una *Vida de Giovanni Pico, Conde de Mirándola*, la gran maravilla de la erudición italiana, y una *Historia de Ricardo III;* conocía a fondo gran parte de la literatura antigua, había estudiado griego con Grocyn y Linacre, dos de los maestros de mayor renombre, y consideraba quizá su amigo más íntimo al máximo "profeta" de la Nueva Ciencia, Erasmo.

Es, pues, manifiesto que Moro formaba parte del movimiento humanístico del siglo XVI, movimiento que se refleja fuertemente en la *Utopía;* y esto hasta tal punto que uno de los más agudos biógrafos de Moro, R. W. Chambers, ha tratado de demostrar que la *Utopía* se basa únicamente en las cuatro virtudes cardinales (esto es, paganas) y no en las tres virtudes cristianas. Chambers llega a la conclusión de que la isla de Utopía no es, pues, ni siquiera el Estado ideal concebido por Moro, sino una simple indicación de lo que los Estados europeos podrían ser si se basaran simplemente en la razón humana. Según esta interpretación, Utopía no es un ideal cristiano; es un ideal secular y humanista [11].

[10] Por otra parte, quizá se tratara de un procedimiento para averiguar si el futuro cónyuge tenía sífilis, la nueva enfermedad que se estaba propagando en tiempos de Moro.

[11] Naturalmente, Moro no hubiera podido sostener la ficción de Utopía como isla todavía no descubierta si ya hubiera sido visitada por cristianos.

VI

No hemos agotado todavía las distintas fuentes que confluyeron en la inspiración de Moro. Hasta aquí hemos mencionado la influencia medieval, la cristiana y la greco-humanista. Debemos añadir ahora que los descubrimientos del Nuevo Mundo ejercieron también profundo influjo sobre sus escritos. Esto se demuestra del modo más patente en el primer libro de la *Utopía,* donde trabamos conocimiento con el viajero portugués Hythloday, que acababa de regresar a Amberes (ciudad que estaba convirtiéndose en el gran puerto para el comercio con América y el Extremo Oriente) después de haber navegado con Américo Vespucio. Lo hemos recordado ya anteriormente, pero no hemos dicho que la *Utopía* se basaba en parte en la relación hecha por Vespucio acerca de sus viajes y publicada por primera vez en 1507 como apéndice a la *Cosmographie Introductio* de Waldseemüller. El propio Moro habla de los *Viajes* como de un libro "ya impreso y que en el extranjero corre ya por las manos de todos" [12].

Además de este interés general por el Nuevo Mundo, Moro tenía también un interés de carácter más personal. Sabemos que un cuñado suyo partió hacia las nuevas tierras seis meses después de publicarse *Utopía* y que Moro contribuyó económicamente a la empresa [13]; de ésta no salió nada importante, pero nos brinda una prueba más del interés que Moro sentía por las tierras enclavadas hacia el Occidente.

El Nuevo Mundo hizo sentir su influjo sobre *Utopía,* pero también ésta lo ejerció a su vez sobre el Nuevo Mundo. Tan realista resultaba la descripción de la isla, que se cuenta que un piadoso sacerdote, según

Sin embargo, en su obra hace que los habitantes de Utopía abracen inmediatamente la doctrina cristiana en cuanto la oyen exponer. La idea de que Utopía es una pintura de la sociedad que los hombres pueden alcanzar sin la Revelación, esto es, sin el dogma cristiano, la desarrolla R. W. CHAMBERS en *Thomas More* (Londres, 1938) y la apoya H. W. DONNER en su ya citada *Introduction to Utopia.* Para escribir su libro, Donner se sirvió de obras alemanas y suecas sobre la *Utopía.* Probablemente en inglés sólo puede obtenerse alguna idea de tales obras recurriendo al libro de Donner.

12 En el volumen de WALDSEEMÜLLER de 1507 es donde, debido a un error, se llamó por vez primera América al Nuevo Mundo por derivación de Américo Vespucio.

13 CHAMBERS, *op. cit.,* p. 142.

se cree el Rev. Rowland Phillips, Vicario de Croydon, estaba empeñado en emprender la travesía hacia Utopía en calidad de misionero [14]. Más seria es la historia de Vasco de Quiroga, que en 1530 fue a Méjico como "oviedor" (es decir, juez e inspector del gobierno). Quiroga había leído a Moro y creía que los indios podrían vivir a la manera que Moro atribuía a los habitantes de Utopía. Ordenado Obispo de Michoacán, Quiroga fundó hospitales y escuelas en que se educaba a los indios siguiendo los métodos de Moro; incluso mandó imprimir libros escritos en los distintos dialectos indios y no en español para que acompañaran a los textos griegos y latinos. Poco a poco, las costumbres de Utopía —la asistencia a los viejos y a los enfermos, las comunidades de trabajo, la redistribución periódica de las tierras— se convirtieron en cosa natural para aquellos indígenas. En resumen, la Utopía "ideal" adquirió existencia geográfica concreta.

Pero, ay, ocurrió que el mismo éxito logrado por los esfuerzos de Quiroga suscitó celos en ambientes ajenos que acabaron por arruinar su empresa [15]. Algunas de las ideas para su libro las había tomado Moro de relatos sobre los indios aravacos: por ejemplo, su desprecio por el oro y el dinero, su modo de ver en punto a nudismo y sus comidas en común, en grandes mesas. Estas y otras ideas las había incorporado en su *Utopía.* Pero cuando Utopía cruzó de nuevo el Atlántico para volver al Nuevo Mundo al que debía su imaginario origen, no tardó en fracasar. Eran las minas de plata de Potosí y no la Utopía del Obispo de Michoacán las que se habían apoderado del espíritu de los hombres europeos.

En esta enumeración de las fuentes intelectuales de la *Utopía* de Moro falta por mencionar otro punto. Hemos hablado del medievalismo, del cristianismo, de los estudios griegos y de los viajes al Nuevo Mundo considerándolos factores que hicieron sentir su influencia sobre Moro; pero no debe echarse en olvido esa vaga entidad que se conoce con el nombre de "clima de opinión". Para nosotros, el clima de opinión del siglo XVI preparó el camino para la imaginaria comunidad ideada por Moro: la gente estaba madura para experiencias nuevas. Y esto —cosa extraña— puede comprobarse incluso en el campo ma-

14 DONNER, *op. cit.,* p. 25.

15 Véase SILVIO ARTURO ZAVALA, *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España* (México, 1937); ídem su *Ideario de Vasco de Quiroga* (México, 1941).

temático, en que se estaban desarrollando los números negativos, irracionales e imaginarios. Como observa Ernst Cassirer, "los números negativos aparecen por primera vez en el siglo XVI en la *Arithmetica integra* de Michel Stifel, donde se los llama "números ficticios" *(numeri ficti)* [16].

La capacidad de enfrentarse con lo imaginario y lo inexistente al tratar de resolver problemas reales constituyó una innovación de la época de Moro, el cual la transportó del reino de la abstracción al mundo de la política y lo social. La "visión" de Moro, su concepto de lo imaginario, en vez de ser provocado por el ascetismo monástico, fue consecuencia de que interviniera en la vida secular de su tiempo. La nueva concepción del mundo que su época se formó la expresó Moro en el título mismo de su obra, *Utopía*, que significa "en ninguna parte".

VIII

Volvamos ahora a la primera parte de la *Utopía* de Tomás Moro, o sea, la escrita después de su regreso a Inglaterra en 1516. Fue éste también el año en que el libro entero fue publicado en Lovaina, donde Erasmo atendió a su impresión. En 1516, Moro se dedicó a escribir lo que resultó ser la primera parte de su libro, porque al parecer se le había ofrecido un puesto de consejero de Enrique VIII. Por tanto, necesitaba una buena justificación —no sólo para el rey, sino también para sí mismo— de la decisión que al respecto adoptara.

Por lo que atañe al rey, Moro tenía varias buenas razones para rehusar el ofrecimiento. Una era que al servicio de la Corona no podía ganar ni mucho menos lo que ganaba en el ejercicio privado de su profesión. Acababa de volver de la Embajada de Holanda (1515), donde en seis meses había gastado el doble de lo que normalmente gastaba y ganado aproximadamente la mitad. Por otra parte, como tenía una familia numerosa y vivía de sus ingresos, tal justificación resultaba plausible [17].

16 ERNST CASSIRER, *An Essay on Man* (Nueva York, 1953), p. 84.

17 El Rey, naturalmente, se declaró dispuesto a compensar el sueldo de Moro, pero éste no ignoraba que, en cuestiones de dinero, los reyes eran notoriamente poco de fiar.

Pero no fue ésta ciertamente la razón que Moro se dio a sí mismo. En la primera parte de la *Utopía*, Moro suscitaba y se planteaba a sí mismo la siguiente cuestión: "Ahora bien, vosotros, hombres cultos, como Erasmo, como Moro, hombres sobresalientes en la vida intelectual de vuestro tiempo, ¿no es natural que el gobierno se acerque a deciros: 'Habéis dado claras pruebas de capacidad en vuestro arte o profesión: ¿por qué no venís a prestar vuestro consejo al gobierno?' ". Y Moro, con la convicción de que "del príncipe, como de un manantial perenne, mana hacia el pueblo la corriente de todo el bien o todo el mal", se dio cuenta de que el cargo de consejero del rey podía llevar consigo un gran influjo para el bien o para el mal.

No obstante, Moro no aceptó este razonamiento. Más con el instinto que con la razón, advertía los peligros que para él entrañaba un puesto de tal naturaleza, y sentía que para un hombre de su temperamento resultaría no poco difícil actuar de consejero del Reino y conservar a la vez sus creencias y su cabeza. Moro expresó sus dudas en forma de un diálogo titulado "Del Consejo", que esbozaremos en sus líneas generales parafraseando al propio autor.

El primer personaje del diálogo dice: "Mis pareceres sobre el gobierno son bien conocidos; todo mi libro muestra claramente cuál es mi posición. Si me presento al Rey y le doy la clase de consejos que a mi modo de ver debe seguir, es evidente que no me escuchará". A lo cual responde el segundo personaje del diálogo: "No hace falta que te lances a la carga, como un toro contra una tienda de porcelanas, diciéndole al Rey: 'A mi juicio no debéis hacer esto o aquello'. No hay que ser tan brusco. Si quieres convencer al Rey de que actúe del modo que consideres justo, sugiéreselo sutilmente llevándolo a creer que es idea suya."

Sin embargo, el primer dialogante rechaza este método señalando que si uno se opone en todo y rotundamente a todos los actos del gobierno, la situación acabará por ser desesperada. Dicho con las palabras mismas de Moro: "Pues tendré que expresar un parecer distinto del suyo y entonces más valdría no decir nada, o habré de decir lo que ellos dicen y... contribuir a fomentar sus locuras" [18].

18 Sin embargo, el amigo de Moro, Jean Colet, sí se opuso al Gobierno librándose tan sólo con una leve censura; cuando Inglaterra estaba preparando la guerra contra Francia, Colet declaró públicamente que una paz injusta era preferible a la más justa de las guerras (cf. POLLARD, *op. cit.*, p. 134).

Implícitamente, Moro decía que el rey está rodeado de individuos que tienen exactamente la misma mentalidad que Maquiavelo. Proponen siempre al príncipe que identifique el Estado con sus deseos personales. Ahora bien, Moro no podía aceptar tal cosa; rechazaba de plano una solución de esta naturaleza. Todavía en 1532 aconsejaba al nuevo Canciller, Tomás Cromwell: "Al dar consejos a Su Alteza, decidle siempre lo que debiera hacer, mas nunca lo que puede hacer... Pues si un león tuviera conciencia de su propia fuerza, difícil habría de ser para cualquier hombre domarlo". ¿Recordaba Moro la metáfora maquiavélica del león y la zorra? Lo irónico era que Cromwell acababa de regresar de Italia llevando en el equipaje el primer ejemplar de *El Príncipe* que entraba en Inglaterra.

De todos modos, Moro sabía que un filósofo y un rey jamás podrían darse la mano, y satíricamente observaba: "Esta filosofía de escuela no deja de ser placentera en el coloquio familiar entre amigos, pero en el consejo de los reyes, en que con gran autoridad se discuten y razonan graves cuestiones, estas cosas no tienen cabida". De las cosas que en el consejo del rey "no tienen cabida" Moro pasó a la Utopía. Se sirvió de la persona de Raphael Hythloday para hacerla portavoz de su objeción fundamental, concebida en estos términos: "Sea como fuere, no cabe duda, Master More (para decirlo cabalmente como lo entiendo) que cuando la propiedad es privada, cuando de todo es asiento el dinero, difícil es y casi imposible que la república sea gobernada con justicia y medre en prosperidad".

A las dudas de Moro y de Peter Giles, otro interlocutor, acerca de lo factible de un verdadero "bien común", Hythloday opone su réplica: la descripción de Utopía. "O no concebís nada de esto", dice, "o bien os formáis una imagen y semejanza muy falsa de Utopía. Pero si hubierais estado en ella conmigo y hubierais visto de cerca sus usos y leyes, como yo los he visto...". Ya estamos, pues, en camino, alejándonos de las cortes de los reyes... de viaje hacia Utopía.

IX

Mientras llevaba a cabo este escrupuloso debate consigo mismo, Moro era invitado insistentemente a entrar al servicio de Enrique VIII por Wolsey, cardenal y canciller de Inglaterra, último de los grandes

eclesiásticos que han desempeñado importantes cargos políticos en Inglaterra. En este aspecto presenta singular contraste con el laico Moro, sobre todo porque, de hecho, Wolsey era maquiavélico, mientras a Moro le movía la inspiración cristiana. Ello no obstante, aun siendo mucho más mundano que Moro, el cardenal tenía el profundo convencimiento de que se imponía remediar algunos males, como la tardanza en la administración de justicia y la tendencia de los tribunales a convertirse en instrumentos de las clases altas. De aquí que Wolsey apoyara a los tribunales como el de la Cámara Estrellada, que servía para poner coto a los súbditos poderosos y a defender contra éstos a la gente pobre. También hizo que se aprobaran en 1518 algunas providencias contra el acotamiento de tierras.

Es posible que Moro, que estimaba en mucho su reputación de "juez justo", desatendiera sus propias creencias, manifestadas en la *Utopía*, y sucumbiera a la tentación de ocupar un cargo de gobierno dejándose convencer por el argumento de que procediendo así podría contribuir a la causa de la justicia. Sea como fuere, el hecho es que unos veinte meses después de componer el diálogo "Del consejo" entró al servicio de Enrique VIII. En 1523, en efecto, desempeñaba el cargo de "Speaker" en la Cámara de los Comunes, y en dicha época actuó más bien de instrumento del soberano. Posteriormente se encontró cada vez más ligado al servicio del Gobierno. En 1529, año de la caída del canciller Wolsey, Tomás Moro ocupó su puesto; la única garantía contra el peligro de tener que convertirse en consejero maquiavélico o jugarse la cabeza fue la promesa de concederle "libertad de conciencia" que le hizo Enrique VIII. No tardaremos en ver cuál era el valor de tal promesa.

La caída de Wolsey fue originada directamente por las dificultades de orden privado con que Enrique VIII tropezaba. Todo esto constituye ya realmente parte de la historia de la Reforma, de la que empezaremos a ocuparnos en el próximo capítulo. Por aquellas fechas, Enrique VIII estaba casado con una reina, Catalina de Aragón, que era algo más vieja que él (tenía cuarenta años y el Rey treinta y cuatro) y que no le daba hijos varones. El padre de Enrique (Enrique VII) acababa de lograr la unidad de Inglaterra a fines del siglo XV, después de las extenuantes Guerras de las Dos Rosas, entre las dinastías de los Lancaster y de los York, y había conseguido tal unión con un matrimonio. Era, pues, muy importante que la descendencia

real continuara, por lo que Enrique VIII deseaba ardientemente tener un hijo.

Para complicar las cosas, Catalina había sido la esposa del hermano mayor de Enrique, Arturo, y había sido necesaria una dispensa del Papa para obviar la norma de derecho canónico en virtud de la cual no podía Enrique casarse con la viuda de su hermano. Viendo que Catalina no le daba hijos varones, Enrique lo interpretó como señal del desagrado divino por su ilícita unión, lo cual le movió a pedir al Papa la anulación del matrimonio. Éste, aunque favorable al principio, no podía concederla, pues el sobrino de Catalina era Carlos V, cuyas tropas ocupaban en aquel momento (1529) la ciudad de Roma y dominaban al Papa. La causa del derrumbamiento de Wolsey fue el no haber podido conseguir dicha anulación.

Otro de los factores que contribuían al resentimiento de Enrique contra el papado era el creer que desde 1511 y aun antes, Inglaterra había librado guerras en el continente para el Papa sin obtener recompensa alguna; y ahora —pensaba—, al presentar su primera petición, el interés de Inglaterra (así entendía Enrique su necesidad de tener un hijo varón) se sacrificaba al de España. La réplica de Enrique a una Iglesia "internacional", pero en realidad dominada por España, fue la decisión de crear una Iglesia nacional de Inglaterra.

En este determinado momento, Enrique puso los ojos en Ana Bolena, la más famosa de sus seis mujeres. Enrique quería hacerla reina. En cierto sentido, Ana era la "candidata" de la facción luterana en la corte de Enrique, por lo que representaba un importante instrumento en los conflictos que entonces iban generándose. La ruptura con Roma se aceleró. En virtud de varias leyes del Parlamento se confirió a Enrique la facultad de suspender a su discreción el pago de las contribuciones anuales a la Iglesia de Roma. Se legitimó su casamiento con Ana Bolena y la sucesión a la corona se reservó a los herederos que el rey tuviera de ella. Por último, la Iglesia de Inglaterra quedó obligada a rendir obediencia directa al rey y no al Papa de Roma. Así se operó en Inglaterra, en el plano político, la ruptura con la Iglesia de Roma, que representaba otro de los aspectos de la Reforma religiosa que iba realizándose en otros lugares por iniciativa de Lutero y luego de Calvino.

Moro no apoyó estas medidas, aunque no se opuso activamente a ellas, y en 1532 presentó la dimisión. Poco después fue procesado,

pero las acusaciones entonces formuladas contra él no pudieron probarse. Sin embargo, cuando se estableció la obligación de que todos los súbditos reconocieran por juramento el matrimonio de Enrique con Ana Bolena y la descendencia que de esta unión pudiera haber, Moro puso objeciones. Adoptó la posición de que estaba dispuesto a jurar fidelidad a la descendencia real, esto es, a los hijos que nacieran, pero no a jurar que Ana Bolena fuera la Reina legítima de Inglaterra mientras el Papa no la reconociera como tal. A causa de esta negativa, y a pesar de la promesa de Enrique de concederle "libertad de conciencia", Moro fue decapitado en 1535. Su fin confirmó la sabiduría de su propio consejo: que no era prudente que hombres como él se mezclaran en política en la corte del rey.

Las circunstancias de su muerte convirtieron a Sir Thomas More en un mártir, haciéndole, como Sócrates, más importante muerto que en vida. La Iglesia católica lo ha canonizado. Los laicos lo han recordado por la intrepidez con que supo afirmar la conciencia individual frente a la autoridad totalizadora del Gobierno, acabando por convertirse en símbolo del intelectual moderno que defiende sus convicciones contra el poder del Estado.

No obstante, si examinamos la cuestión detenidamente, advertiremos que lo "liberal" en Moro no fueron sus convicciones, sino su modo de morir por ellas. Tanto en su vida como en las normas que establecía para Utopía, Moro sostenía que el individuo no podía predicar públicamente contra el dogma admitido, ya que tal comportamiento hubiera llevado al desorden y a la sedición. Frente a Enrique VIII, la única pretensión de Moro era que se le permitiera mantener pacíficamente sus convicciones, conviniendo en que no tenía derecho alguno a convertir a nadie a su modo de ver. Moro ignoraba, pues, el peligro de que esto pudiera constituir una doctrina dañosa e intolerante; que podía desembocar en la idea de que el reino del espíritu es libre y que la esclavitud política de la persona física carece de peso.

Sin embargo, aunque esto lo consideremos una deficiencia de la concepción de Moro, no podemos negar su importancia como ejemplo esplendente de martirio. Tampoco podemos negar su importancia como autor de la *Utopía* y como personificación en síntesis de muchas de las tendencias del siglo XVI. Estudioso renacentista consagrado a la Nueva Ciencia, abogado que se elevaba sobre la clase media en auge:

dos rasgos característicos del siglo XVI en su faceta moderna. Adversario de la Nueva Economía y de la Nueva Ciencia del Estado, defensor del ideal monástico cristiano: dos características típicas del siglo XVI en su aspecto medieval. Aprisionado entre las corrientes encontradas de su época, Moro entró al servicio del Nuevo Estado, aun manteniéndose fiel a sus antiguos principios. La consecuencia fue que muriera en el patíbulo, símbolo del triunfo en el siglo XVI de ideas y valores más fuertes y brutales de aquellos en que él creía [19].

[19] Pueden consultarse provechosamente las siguientes obras: FRANK y MAJIE PADBERG SULLIVAN, *Moreana, 1478-1945* (Kansas City, 1946), bibliografía sobre todos los temas relacionados con Tomás Moro, que debe completarse con la útil recensión de FREDERICK L. BAUMER publicada con el título de "Sir Thomas More" en el *Journal of Modern History* (dicbre. 1932). La edición clásica de la gran obra de Moro es la titulada *The Utopia of Sir Thomas More* en latín, según la edición de marzo de 1518, y en inglés según la primera edición de la traducción de Ralph Robynson en 1551, con traducciones, introducciones y notas de J. H. Lupton (Oxford, 1895). Otra útil edición de la traducción de Robynson es la hecha por J. Churton Collins (Oxford, 1904). Es fundamental la biografía de Moro compuesta por ROPER (cualquier edición). Una obra más moderna es la de E. M. G. ROUTH titulada *Sir Thomas Moore and his Friends, 1477-1535* (Oxford, 1934). La de RUSSELL AMES, *Citizen Thomas More and his Utopia* (Princeton, 1949), se ocupa, como el título lo indica, no de Moro el santo, sino de Moro en su calidad de ciudadano de Londres. Según AMES, Moro "criticaba el feudalismo decadente en beneficio de los 'mejores' aspectos del capitalismo naciente"; por tanto, la *Utopía* es "producto del ataque del capitalismo contra el feudalismo, una parte de la crítica hecha por la clase media y los humanistas contra un orden social en decadencia". Aunque curioso y sugestivo en algunas de sus partes, el libro de AMES debe emplearse con no poca cautela por sentar supuestos importantes que con frecuencia no están respaldados por testimonio sustancial alguno y presentar una tendencia demasiado fácil a encajar sus materiales en una estructura preconcebida de la historia social. Para una comparación entre las ideas utopistas y sociales de Moro con las de Erasmo, Bacon, William Postel y Campanella véase ÉMILE DERMENGHEM, *Thomas Morus et les Utopistes de la Rénaissance* (París, 1927).

CAPÍTULO V

ERASMO Y LOS HUMANISTAS

I

DESIDERIO Erasmo, más que ningún otro hombre de letras, es el símbolo del humanismo. Aquel vigoroso movimiento que dio comienzo en el Renacimiento culminó en la figura de Erasmo: su personalidad fue formada por el humanismo, y él, a su vez, fue, durante toda una generación, el exponente de humanismo para todos los hombres. Nació hacia 1466 en Holanda, pero su espíritu era cosmopolita, y dominó a la Europa intelectual de su época al modo en que el espíritu de Voltaire había de dominarla en una época posterior. Uno de sus amigos decía: "Me señalan en público por haber recibido una carta de Erasmo".

El movimiento humanista que Erasmo personificaba era liberal (si se quiere calificarlo con una sola palabra), y por ello su historia y su derrota revisten interés especial para nuestros tiempos. La vida de Erasmo se desenvuelve informada por una moral de tipo moderno y presenta una nota de gran modernidad. Se granjeó el respeto de los hombres de pensamiento, y durante algún tiempo, al igual de su amigo Tomás Moro, fue escuchado por los príncipes. Luego, en 1517, la Reforma dividió a Europa en dos campos religiosos, y no pasó mucho tiempo sin que cada uno de aquellos dos bandos rivalizara en enconamiento dogmático con la parte contraria. Erasmo se encontró inerme entre las dos formas de intolerancia, y los últimos años

de su vida (murió en 1536 a la edad de setenta años) aparecen penetrados por la sensación del propio fracaso.

Tomás Moro vivió la tragedia de un mártir aislado. Erasmo vivió la tragedia de toda una generación de intelectuales... y de generaciones posteriores. Su auge demostró que un movimiento basado en la tolerancia, como lo era el humanismo, puede ser fuente de inspiración para los hombres mientras se enfrente con una sola intolerancia; su decadencia sirvió de prueba de que la tolerancia como ideal no logra ya mover a los hombres cuando dos intolerancias contrapuestas se disputan su adhesión. Tal ha sido, a partir de Erasmo, el dilema del espíritu liberal en todas las épocas que le han sucedido.

II

El humanismo fue un movimiento en que se entrecruzaban muchas vetas: la que lleva directamente a Erasmo era la del nuevo interés que se sentía por los autores clásicos de Grecia y Roma. En sus orígenes, aquel interés, que se mantuvo vivo durante todo el Renacimiento, se remonta al menos al siglo XIV en Italia, época en que se manifestó claramente en los poemas de Petrarca, en los cuales aparece ya la característica fusión de ideas del humanismo: la literatura clásica no se entiende como fin en sí, sino como expresión de un amor más vasto al hombre y a la naturaleza.

En cierto sentido, el humanismo era un movimiento pagano que no podía soportar el angosto ascetismo que la Iglesia imponía; que no estaba dispuesto a abominar de la naturaleza como si fuera una dorada trampa, a considerar la carne como un mal y a buscar la virtud exclusivamente en la renuncia monástica al mundo. La doctrina de la Iglesia medieval era la del pecado original: la convicción de que el alma y el cuerpo están netamente divididos y que el hombre, no pudiendo expresar su alma si no es mediante su cuerpo, lleva el lastre inevitable del pecado. La doctrina del humanismo, en cambio, era la de la bondad natural del hombre, la concepción griega de la unidad del cuerpo y del alma, y de que los actos del cuerpo son expresión natural y justa de la humanidad del alma.

Así como los eclesiásticos se remitían a la Biblia y a los Padres de la Iglesia, los humanistas se apoyaban en los clásicos paganos. De aquí que la literatura de Grecia y de Roma acabara por ser considerada un dorado ideal en todo. Eneas Silvio Piccolomini, uno de los primeros humanistas, que más adelante fue papa, escribía que "la literatura es nuestra guía para encontrar el verdadero significado del pasado, hacer una justa valoración del presente y establecer una acertada predicción del porvenir. Cuando las letras mueren, la oscuridad desciende sobre la tierra, y el príncipe que no sepa leer las lecciones de la historia será presa indefensa de la adulación y de la intriga". Inspirado en el mismo espíritu, Maquiavelo consideraba natural respaldar sus consejos de realismo político con referencias a la *Historia de Roma* de Tito Livio.

Pero, en su mejor forma, la invocación de la literatura clásica era apelación a su espíritu. El humanismo no fue un movimiento literario, sino intelectual, un corrimiento de valores y una nueva autoconciencia del espíritu humano; como ha escrito el estudioso Ferdinand Schevill, fue "un movimiento del espíritu que dio comienzo cuando, con la formación de las ciudades, los intelectuales de éstas fueron apartándose de los valores trascendentes impuestos por la religión para encauzarse hacia los valores más inmediatamente perceptibles de la Naturaleza y del hombre" [1].

Huelga decir que, dado el trasfondo de la época, era imposible que los humanistas se considerasen a sí mismos antirreligiosos. Como todos los reformadores, estimaban que su protesta sólo era una protesta contra los abusos de la religión. Criticaban a los eclesiásticos y a los filósofos escolásticos, pero consideraban que al proceder así no se oponían al cristianismo; lo que hacían era simplemente limitarse a corregir los errores que sobre él había montado la Iglesia medieval. Cuando Lorenzo Valla, secretario pontificio, escribió un libro que tituló *El placer considerado como el verdadero bien* recalcaba que su moraleja se enderezaba a demostrar que el vivir elegante era expresión de la virtud cristiana.

[1] FERDINAND SCHEVILL, *History of Florence* (Nueva York, 1936), pp. 316-17. Para una bibliografía sobre el humanismo véase FEDERICO CHABOD, *Machiavelli and the Renaissance* (Londres, 1958).

III

El tema de la virtud cristiana informó todo el humanismo renacentista, desde Petrarca hasta Erasmo. Para aquellos humanistas, los espléndidos tonos que Rafael da a la carne y el lirismo del músculo desnudo en Miguel Ángel eran elementos de un arte de devoción. Los más grandes monumentos arquitectónicos del Renacimiento son iglesias; el tema de sus libros más ilustres es la virtud moral. La nota más clara que resuena en la literatura del Renacimiento es el afán constante de demostrar que la virtud en sentido griego y la virtud en sentido cristiano son una misma cosa.

Es cierto que había elementos de estoicismo griego en el modelo de virtud cristiana que la Iglesia medieval había construido. Pero, en el fondo, el vínculo que los humanistas trataron de encontrar entre la visión medieval cristiana y la concepción griega era falso. La Iglesia idealizaba las virtudes ascéticas y monásticas, y sólo permitía los placeres de la carne porque el hombre es débil por naturaleza. La visión pagana, por el contrario, exaltaba la carne; durante algún tiempo, los humanistas convirtieron a este modo de ver al menos a algunos exponentes destacados de la Iglesia. Durante algún tiempo, los humanistas convencieron a la Iglesia a que adoptara como ideal propio el del hombre completo, universal.

Para ello, el humanismo tenía que atacar las virtudes monásticas y, por tanto, había de presentarlas como falsas doctrinas que se habían superpuesto sobre la verdadera estructura del cristianismo. La obra que hizo famoso a Erasmo fue una ácida sátira sobre este tema, el *Elogio de la locura,* en que hacía burla de la vida monástica (había pasado seis años desdichados en un monasterio) y censuraba las indulgencias y los abusos eclesiásticos.

El ataque a los abusos es siempre un atractivo refugio para los que no quieren ahondar demasiado en las cuestiones de principio. Haciendo mofa de la superstición, mostrando la beatería por su lado más absurdo, el crítico puede mantenerse distanciado de las cuestiones más profundas que obligan a comprometerse; pero el crítico se engaña si cree que el ataque a un modo de vida arraigado puede detenerse ante lo que parecen ser sus defectos accidentales. Lo que Erasmo decía en broma sobre la corrupción de la Iglesia no había de tardar

Lutero en decirlo con toda seriedad. Y en Lutero, tales corrupciones pasaron de aspectos accidentales a puntos esenciales, a males que nacían de la estructura misma de la Iglesia católica. El humanismo minó la fe en la tradición y prácticas medievales, e, inevitablemente, Lutero convirtió el ataque humanista en una nueva teología.

La misma erudición de los humanistas coadyuvó a destruir el respeto a la Iglesia medieval. Cuando Lorenzo Valla estudió la *Donación de Constantino,* demostró que era una falsificación de los papas, y otros críticos pusieron al desnudo el origen espurio de otros textos cristianos. Los estudios históricos y lingüísticos, que eran corolario natural del interés por la literatura clásica, tuvieron la inesperada consecuencia de arrojar dudas sobre la autenticidad de mucho de lo que en la Iglesia era objeto de reverencia. Y ello se tradujo en que acabara por dudarse también de la autoridad de la Iglesia en otras esferas y que Aristóteles y los Padres de la Iglesia dejaran de ser tenidos por infalibles. Lutero se aprovechó de estas dudas contagiosas, si bien, por ironía de la historia, el nuevo dogmatismo que él creó no tardó en imponerse por medios no más escrupulosos que los antiguos.

IV

Erasmo era hijo ilegítimo, como lo había sido Leonardo, y parece que, al igual que éste, lo sintió también como un estigma. Siendo todavía un fraile joven estaba en la creencia de que tal circunstancia no le permitía abrigar esperanzas de hacer una gran carrera eclesiástica. Y cuando se encontraba ya en la cúspide de su fama, en 1516, se dirigió por escrito al Papa para pedirle, con cierta turbación, que levantara la prohibición en virtud de la cual le estaba vedado, por su condición de hijo ilegítimo, desempeñar legalmente un cargo eclesiástico.

Sin embargo, la infancia de Erasmo no fue desdichada ni se pasó en la soledad; sus padres vivían juntos y tuvieron otro hijo, y Erasmo fue a una escuela dirigida por la sociedad laica de los Hermanos de la Vida Común, en la que se ponía el acento en las enseñanzas espirituales de Jesucristo, en la Biblia y en la vida buena.

Aquellos años de sencilla piedad terminaron al cumplir Erasmo los catorce años; su madre murió de peste y su padre falleció poco después. El tutor deseaba vivamente librarse de la responsabilidad de los dos muchachos y mandó que los prepararan para entrar en el monasterio. No había escapatoria; muy a desgana, Erasmo tuvo que hacerse monje agustino a los veintiún años. Incluso en el monasterio, los autores que le interesaban eran Eneas Silvio Piccolomini y Lorenzo Valla. Su primera obra, que tituló *Libro contra los bárbaros*, tenía por modelo la obra de este último, y en ella mantenía que los nuevos estudios de los autores paganos no eran opuestos a la virtud cristiana.

En 1492, Erasmo se ordenó de presbítero y pudo trasladarse del monasterio a la corte del Obispo de Cambrai, y por fin, en 1495, le fue posible ir a la Universidad de París, la escuela de mayor fama de Europa. Pero allí, donde había esperado encontrar un nuevo espíritu, comprobó que la teología volvía a disgustarle y decepcionarle: los argumentos escolásticos le resultaban hueros. París estaba bajo la influencia de los seguidores de Duns Scoto, cuya obra era derivación de la filosofía idealista de Platón y de San Agustín. Pero la misma preocupación por el detalle formalista y por las proposiciones vacías dominaba en otros lugares a los seguidores de Sto. Tomás de Aquino y de Guillermo de Ockam, cada uno de los cuales derivaba a su manera de los escritos más empíricos de Aristóteles. Las tres escuelas de escolásticos estaban alejadas del verdadero contenido tanto de la religión como de la vida práctica. Como Erasmo escribía privadamente: "Esos estudios pueden hacer a un hombre obstinado y disputador, pero ¿pueden hacerlo juicioso?... Con sus tartamudeos y las manchas de su impuro estilo desfiguran la teología enriquecida y adornada por la elocuencia de los antiguos. Lo complican todo tratando de resolverlo todo."

Los escolásticos, que repetían las filosofías tradicionales de Platón o de Aristóteles, eran adversarios enconados del nuevo saber. Erasmo describe su beatería en sus *Cartas*.

"Puede ocurrir, y en efecto ocurre a menudo, que un abate sea un estúpido o un borracho. En nombre de la santa obediencia dicta una orden a la comunidad. Pues bien, ¿qué será esa orden? ¿Orden de observar la castidad? ¿Orden de ser sobrio? ¿Orden de no mentir? Nada de eso. Será que ningún hermano aprenda griego; que no trate de instruirse. Que sea un borracho; que vaya con prostitutas; que esté lleno de odio y malicia; que no lea nunca las Escrituras. No importa: no ha quebrantado ningún juramento; es un excelente miembro de la comunidad. En cambio, si desobedece una orden de éstas dada por un superior insolente, se le castiga al instante con la hoguera o la mazmorra" [2].

Y Erasmo veía que el formalismo que mustiaba el espíritu de estos hombres mustiaba también su vida. Si el pensar no era otra cosa que una ordenación o disposición de los argumentos tradicionales, la vida sólo era una ordenación de observancias tradicionales. En 1501, Erasmo escribió un *Enchiridion Militis Christiani* (Manual del caballero cristiano) en que establecía un contraste entre este culto mecánico y la piedad cálida de los Hermanos de la Vida Común.

"Son muchos los propensos a contar cuántas misas han oído cada día; y, refiriéndose a ellas cual si fueran cosa muy importante, como si no debieran nada más a Jesucristo, vuelven a sus antiguas costumbres en cuanto salen de la iglesia... Rendís culto a los santos, os agrada tocar sus reliquias. ¿Queréis ganaros a Pedro y a Pablo? Entonces imitad la fe de uno y la caridad del otro, y habréis hecho más que si hubierais ido diez veces a pie a Roma."

A lo largo de su obra, Erasmo expresó este contraste en muchas formas. Históricamente, la más notable es ésta:

"Acaso creas que todos tus pecados y ofensas quedan lavados al instante con un papelito o pergamino sellado con cera, con la ofrenda de un poco de dinero o imágenes de cera, o con una pequeña peregrinación. ¡Andas completamente errado y te engañas de medio a medio!"

El abuso de las indulgencias fue lo que agotó la paciencia de Lutero en 1517; y las frases de Erasmo son, por tanto, como el

[2] J. A. FROUDE, *Life and Letters of Erasmus* (Nueva York, 1894), p. 68, libro que todavía tiene valor e interés. Otro libro que contiene selecciones del epistolario de Erasmo es la espléndida obra de J. HUIZINGA, *Erasmo de Rotterdam;* escrita en 1924, es una buena semblanza de Erasmo y su espíritu. *Erasmus and the Northern Reformation* (Londres, 1949), de MARGARET PHILIPS, es un estudio muy satisfactorio sobre Erasmo en su relación con los acontecimientos de la Reforma. Para una exposición especial del fondo cultural de Erasmo véase ALBERT HYMA, *The Youth of Erasmus* (Ann Arbor, 1930).

profético fragor, dieciséis años antes de estallar el trueno, de la tormenta que iba cerniéndose sobre Roma.

V

Cuando escribió el *Manual del caballero cristiano*, Erasmo había hecho ya una visita a Inglaterra en 1499, visita que cambió profundamente su vida. Allí conoció a Tomás Moro y a otros humanistas ingleses, entre los que figuraban Grocyn, Linacre y Colet. Eran estos hombres devotos y hasta ascéticos, pero sus virtudes parecían como un brote natural de su personalidad, y su vida y su espíritu formaban un todo compacto. Erasmo sentía que, en aquellos idealistas ingleses, el cristianismo era verdaderamente una expresión del espíritu, y del espíritu clásico. En Inglaterra, la argumentación y el culto no eran formas caducas; la búsqueda de la verdad era generosa, y la fe no era una superstición muerta, como le había parecido en París.

Erasmo siempre había ansiado la visión liberal y humana de los clásicos y había creído siempre que expresaba lo mejor del cristianismo. Entonces creía verlo en acción, y aquel cristianismo podía ser expresión de virtudes amplias y tolerantes, del hombre todo. En las casas de Sir Thomas More y de sus amigos, Erasmo notaba que su deseo era realidad y que él, en su propia persona, podía llevar aquella visión a Europa. Y comprendió que ésta sería la obra de su vida: la conciliación de los clásicos con el cristianismo. Para una época posterior, el salvaje noble se convirtió en modelo de una moral natural; a Erasmo, la sencillez de los clásicos le infundía la misma inspiración. Los clásicos eran un evangelio natural: leyendo a Cicerón y a otros moralistas se sentía arrebatado. "Esto lo escribió un pagano a otro pagano", decía, "y, sin embargo, sus principios morales tienen justicia, santidad, verdad, naturalidad, nada de falso o de negligente... Cuando leo ciertos pasajes de estos grandes hombres apenas puedo contenerme de decir: "San Sócrates, ruega por mí."

En todo esto creía Erasmo, pero en parte lo creía de oídas, fiando en el testimonio de sus amigos ingleses, ya que, como otros que habían estudiado en monasterios, Erasmo no sabía griego entonces. Con todo, su fe era tan fuerte, que al volver a París empezó inmediatamente a estudiar griego, aunque tenía ya treinta y cuatro años, estaba muy mal de dinero, y se veía aquejado por frecuentes dolencias. Decía así: "He determinado que es mejor aprender tarde que carecer de este saber que es de la mayor importancia poseer... Vemos, cosa que hemos leído no pocas veces en los autores de más peso, que los estudios latinos, por amplios que sean, son mancos e imperfectos sin los griegos." Y en tres años consiguió dominar el griego.

Comenzó entonces a traducir, editar y popularizar las obras de la antigüedad. En 1500 había publicado ya una colección de unos ochocientos *Adagios* de clásicos latinos que, como la colección de dichos sentenciosos que mucho después había de hacer Benjamín Franklin, tuvo incontables ediciones populares. Con el tiempo amplió la antología a más de 3.000 máximas, muchas de ellas tomadas de autores griegos. Tradujo a Aristóteles y a Eurípides, a Plutarco, a Luciano y a Séneca.

Al propio tiempo, el sentido que tenía de su propia misión le empujó a traducir y editar documentos cristianos. La obra por él desarrollada a este respecto ha sido llamada "la base del moderno estudio crítico de la Biblia y de la patrística" [3]. Publicó ediciones de unos cuantos Padres de la Iglesia, entre ellos San Jerónimo y San Agustín. La gran edición de San Jerónimo fue publicada en 1516 en nueve volúmenes por el famoso impresor suizo Froben.

San Jerónimo había traducido la Biblia griega al latín, y aquella versión era la vulgata aceptada. Ésta era la principal razón del interés de Erasmo por San Jerónimo, y en el mismo año, 1516, publicó su propia traducción de la Biblia, en versiones griega y latina. En la página izquierda aparecía el texto griego, tal como Erasmo lo había revisado y editado, y en la página opuesta su traducción al latín, que presentaba marcadas diferencias con la vulgata de San Jerónimo. Erasmo tenía el convencimiento de dar a conocer la Biblia por primera vez a la gente común, como los Hermanos de la Vida Común se la habían dado a conocer a él. En su prólogo decía así: "Es mi deseo que todas las mujeres puedan leer el Evangelio y las Epístolas de Pablo. Quisiera que fueran traducidas a todas las lenguas de todos

[3] P. S. ALLEN, *The Age of Erasmus* (Oxford, 1914), p. 4. Un estudio de carácter más divulgador y superficial sobre Erasmo es el de STEFAN ZWEIG, *Erasmo de Rotterdam*.

los pueblos, de modo que no sólo los escoceses y los irlandeses, sino también los turcos y los sarracenos pudieran leerlos y comprenderlos. Quisiera que el campesino los cantara detrás del arado y el tejedor en el telar, y que el viajero engañara con ellos el tedio del camino." A los pocos años, Lutero rompía con la tradición de un modo todavía más abrupto traduciendo la Biblia a la lengua cotidiana de su país, el alemán.

VI

Durante unos años, a partir de 1504, Erasmo viajó por Europa, deteniéndose especialmente en Italia. En aquellos años, algunos de los más grandes pintores del Renacimiento iban produciendo a borbotones su copiosa obra: Rafael y Miguel Ángel en Roma, Giorgione y el Tiziano en Venecia, y otros muchos más. Es una rara excentricidad de carácter que el humanista Erasmo no se interesara por la obra de aquellos artistas. Dotado de tan aguda sutileza de pensamiento, de tanta riqueza de expresión verbal, es manifiesto que carecía en absoluto del don de la imaginación visual; como otro gran humanista y satírico de una época posterior, George Bernard Shaw, le faltaba la apreciación sensorial del color, de la textura, de la forma de las cosas. Es posible también que careciera de sensualidad en su vida privada.

Cuando Enrique VII murió, en 1509, los amigos ingleses de Erasmo le instaron a que se reuniera con ellos con la esperanza de que pudiera hacer carrera con el nuevo rey, Enrique VIII. Salió, pues, inmediatamente de Italia, y al ir cruzando los Alpes, camino de Inglaterra, concibió la idea de escribir su famosa sátira sobre la vida monástica. Compuso la sátira en una semana en casa de Tomás Moro, en la que había vuelto a hospedarse, y a modo de reconocimiento le dio un título que era un juego de palabras con el nombre de Moro: *Moriae Encomium* o *Elogio de la locura.*

El *Elogio de la locura* se publicó en 1511 y al momento se leyó con delicia en todas partes. Se publicó en muchos idiomas, alcanzando numerosas ediciones, y en 1517 Hans Holbein el joven, que entonces tenía dieciocho años, le puso una serie de ilustraciones marginales. Inspiró otras muchas obras satíricas, entre ellas las de Rabelais.

Hoy consideramos que la sátira que se hace en el *Elogio de la locura* tiene una extraña falta de humorismo. El ataque al formalismo de los eclesiásticos y a la avaricia y estupidez de los monjes no es más alegre que en las obras serias de Erasmo. Dice, por ejemplo:

"Quizá fuera mejor pasar en silencio a los teólogos y no remover esa ciénaga Camarina o tocar esa planta fétida que es esa raza prodigiosamente orgullosa e irascible, pues serían capaces de atacarme en corporación con seiscientos argumentos y forzarme a una retractación y, si me negaba, de declararme al instante herética... Están rodeados de tan numeroso cortejo de definiciones magistrales, de conclusiones, de corolarios, de proposiciones explícitas e implícitas... Sutilezas tan sutiles se hacen más sutiles aún por la multiplicidad de los sistemas que nuestros escolásticos aplican, pues las sinuosidades del Laberinto son cosa de juego comparadas con los rodeos de los realistas, nominalistas, albertistas, ockamistas y escotistas" [4].

Poco es lo que distingue a estos pasajes del anterior texto erasmiano en primera persona acerca de las tediosas disputaciones de los escolásticos. No obstante, a su generación, el Erasmo del *Elogio de la locura* le resultaba más ligero y libre de cuidados; era posible reírse con él sin entrar en una crítica más profunda. El tonto era figura muy explotada en las narraciones de la época y hablando del tonto en persona universal, Erasmo entraba en comunión con todos sus lectores.

Tanto en su diatriba como en sus traducciones serias, Erasmo expresaba el descontento de su época. Los monjes y los escolásticos habían dejado de ser una fuerza intelectual viva; ya no llegaban al espíritu de sus oyentes, ni su espíritu infundía nada nuevo en sus doctrinas. De aquí que los eclesiásticos no impusieran ya respeto intelectual; sin embargo, como pretendían que su doctrina hablaba al espíritu de los hombres, no quedaba ninguna otra forma de respeto de que se les pudiera hacer objeto, y por ello se les consideraba simplemente como pomposos figurones de los que sólo salían hueras palabras de superstición.

La época se había hartado de pompa clerical y de obediencia sin respeto. Entre bromas y veras, Erasmo se hacía portavoz del descontento de los intelectos vigorosos de la época; y los príncipes y papas

[4] Del *Elogio de la locura.*

le escuchaban complacidos y le brindaban su amistad. Los espíritus sencillos de la época sentían el mismo descontento, pero éste se encargó de expresarlo con mayor dramatismo Martín Lutero.

VII

Martín Lutero clavó sus Noventa y Cinco Tesis sobre las indulgencias en el portón de la iglesia de Wittenberg el 31 de octubre de 1517, víspera del Día de Todos los Santos; y con tal gesto convirtió el descontento en acción. La Iglesia no podía ya sonreir ante sus propias debilidades, como habían sonreido los papas amigos de Erasmo.

Lutero había estudiado las obras de Erasmo y se había guiado por ellas, por los *Adagios*, por el *Elogio de la locura* y, sobre todo, por su edición griega del Nuevo Testamento, edición de que Lutero se había servido como base para sus propias lecciones. En 1516 había instado a un amigo a escribir a Erasmo para criticar su interpretación de la Epístola a los Romanos de San Pablo, texto que, sintomáticamente, había de provocar la discordia entre el liberal y el fanático. Desde el primer momento tuvo Lutero la sensación de que Erasmo no era hombre, ni por temperamento ni en doctrina, que había de ir lo bastante lejos. Seis meses antes de fijar las Tesis, Lutero ya había dicho de Erasmo que "en él pesan mucho más las consideraciones humanas que las divinas".

Erasmo apoyaba en principio las Noventa y Cinco Tesis, de las que envió copia a Tomás Moro y a Colet, con una carta de aprobación. Pero no era hombre —ni por temperamento ni por doctrina— que llevara la crítica de la Iglesia hasta tal punto, que uno y otro bando se encontraran ocupando posiciones que ya no permitieran repliegue alguno. Un año después de publicarse las Tesis, en octubre de 1518, Erasmo escribió a un seguidor de Lutero, John Lang, aprobándolas, pero señalando que su consecuencia probable era precisamente ésta: que los adictos a la Iglesia se verían obligados a adoptar una postura inflexible. "Veo que la monarquía del Papa de Roma, según es ahora, es pestilencia para la Cristiandad, pero no sé si es oportuno tocar abiertamente esa llaga. Eso sería asunto de príncipes, pero temo que actúen de consuno con el Papa para llevarse parte de los despojos."

Lutero ya había recibido de la Iglesia la orden de retractarse, y se había negado. En general, los humanistas le apoyaron. El editor suizo de Erasmo, Froben, publicó un volumen de libelos de Lutero, cuya violencia alarmó a Erasmo; Erasmo era más timorato y más perspicaz que otros y, sobre todo, comprendió que el humanismo mismo, el renacimiento del saber, la causa de las "buenas letras" que tanto tiempo había apadrinado, se verían en peligro. Privadamente escribió a Froben aconsejándole que no publicara los escritos de Lutero "para que no aventen todavía más el odio a las *bonae litterae*".

Mientras tanto, Lutero necesitaba todo el apoyo que pudiera obtener en sus primeras luchas, y en particular le hacía falta el apoyo público de Erasmo. Por ello, en marzo de 1519 le escribió en estos términos:

"Salve. Aunque converso con vos y vos conmigo, Erasmo, nuestra gloria y nuestra esperanza, aún no nos conocemos bien. ¿No es esto extraordinario?... Pues ¿quién habrá en cuyos entresijos más profundos no haya penetrado Erasmo, quién habrá a quien Erasmo no enseñe, en quien Erasmo no reine?... Por ello, caro Erasmo, aprended, si os place, a conocer también a este pequeño hermano en Cristo; es sin duda vuestro celosísimo amigo, aunque por lo demás sólo merezca por su ignorancia ser enterrado en un rincón, desconocido incluso de vuestro sol y vuestro ambiente."

Pero Erasmo no se dejó arrastrar. En su respuesta se disoció cuidadosamente de los escritos de Lutero diciéndole:

"Hermano carísimo en Cristo: Vuestra epístola, que da muestra de la agudeza de vuestro intelecto y respira espíritu cristiano, fue muy grata para mí. No puedo deciros la conmoción que aquí [Lovaina] están causando vuestros libros. A estos hombres no se les puede quitar por ningún medio la sospecha de que vuestras obras han sido escritas con mi ayuda, y que soy, como lo llaman, el portaestandarte de vuestro partido... Les he asegurado que me sois completamente desconocido, que no he leído vuestras obras y que ni apruebo ni desapruebo nada... Procuro mantenerme neutral para contribuir cuanto pueda al renacimiento de las letras. Y me parece que

se consigue más con una modesta urbanidad que con la impetuosidad" [5].

Lo que Erasmo quería de ambas partes era moderación. No quería que se le hiciera ningún entuerto a Lutero; al contrario, trató de guardarlo de la persecución, e incluso escribió al Arzobispo de Maguncia para suplicar por la seguridad de Lutero, y esto a pesar de que las indulgencias que Lutero había atacado en sus Tesis se habían predicado precisamente para las arcas de este arzobispo de la casa de los Hohenzollern.

Al propio tiempo, Erasmo quería que Lutero mostrara moderación. Al animar a John Lang, escribió en un tono tan confiado, que resulta absurdo: "Todos los hombres buenos aman la libertad de Lutero, quien no dudo que tendrá prudencia suficiente para cuidar de que el asunto no cause facciones ni discordias." Era, en efecto, absurdo creer que en una disputa semejante las dos partes podrían ser razonables. Y Erasmo sabía que Lutero era un hombre menos moderado y en realidad menos humanista que muchos dignatarios de la Iglesia. Lo que dejaba inerme a Erasmo era que creía justas las críticas hechas por Lutero a la Iglesia, pero que al propio tiempo sabía que no harían más que atrincherar en la Iglesia a los hombres intransigentes, los beatos tipo fraile que tanto habían trabajado los humanistas por desplazar. Si Lutero era derrotado, los reaccionarios barrerían también todo lo que los humanistas habían ganado. "Estoy profundamente consternado por el funesto Lutero. Si consiguen llevar esto adelante, nadie podrá resistir su intolerancia. No pararán hasta haber hundido por completo el estudio de las lenguas y de las 'buenas letras'... Esta tragedia ha nacido del odio a las 'buenas letras' y de la estupidez de los frailes."

En el verano de 1520, una bula papal declaró hereje a Lutero, dándole sesenta días para retractarse; en caso contrario, quedaría excomulgado. La réplica de Lutero fue quemar en público la bula pontificia y un ejemplar del *Corpus juris canonici*, hecho lo cual, a pesar de ulteriores gestiones para encontrar una fórmula de compromiso, no

[5] PRESERVED SMITH, *Erasmus* (Nueva York, 1923), p. 222. Sobre la constante oposición de Erasmo a los choques y su afán de paz véase JOSÉ CHAPIRO, *Erasmus and Our Struggle for Peace* (Boston, 1950), en el que se encontrará también una traducción inglesa de las "Protestas de paz" de Erasmo.

había ya posibilidad de volver atrás. Erasmo era ya blanco de los ataques de la Universidad de Lovaina, donde había vivido desde 1517, y donde los eclesiásticos le acusaban entonces de doble juego. La Iglesia hacía constar ya claramente que los que no estuvieran abiertamente en contra de Lutero habían de considerarse partidarios suyos. Alberto Durero hizo un último llamamiento a Erasmo para que se pusiera de parte de los luteranos en momentos en que se creía que Lutero había muerto o estaba oculto: "Oh Erasmo de Rotterdam, ¿dónde te situarás? Escucha, caballero de Cristo, cabalga al lado del Señor, protege la verdad, alcanza la corona del mártir... Te he oído decir que te has concedido dos años más en que todavía te encuentras con fuerzas para realizar alguna labor; empléalos bien, a favor del Evangelio y de la verdadera fe cristiana... Oh Erasmo, ponte de esta parte para que Dios pueda estar orgulloso de ti."

Lutero había comparecido hacía poco ante la Dieta de Worms, en abril de 1521, pero se había negado a retractarse en punto alguno de su doctrina. Con rápida previsión política, el duque Federico de Sajonia lo había mandado secuestrar a su regreso de Worms y lo había escondido protegiéndolo contra la tormenta inminente; y esta finta defensiva fue lo que hizo que se propagara el rumor de que Lutero había muerto. Y, en efecto, como el duque había previsto, el emperador cedió casi inmediatamente a la persuasión pontificia y firmó el edicto por el que se ponía a Lutero fuera de la ley y se ordenaba la quema de sus libros.

Erasmo sabía que no era hombre para tales heroísmos y, a su modo de ver, las heroicidades ya habían inferido perjuicios a su causa. Con aquella sencilla falta de toda *pose* que da a sus escritos su aire de modestia personal escribía tristemente: "No todos los hombres tienen fuerzas para el martirio. Temo que si se produjera algún tumulto imitaría a Pedro. Obedezco los justos decretos de los papas y emperadores porque está bien, y soporto sus malas leyes porque es lo prudente."

VIII

No sólo fue el temperamento lo que empujó a Erasmo a apartarse de Lutero. Encontraba cada vez más desagradables sus opiniones. No quería su nacionalismo alemán, su fanatismo, su intolerancia y, sobre

todo, su creencia en el desamparo esencial del hombre frente a la voluntad divina, pues Lutero manifestaba ya abiertamente creencias que nosotros llamaríamos calvinistas y que no dejaban margen para la fe humanista en la bondad del hombre. Para Erasmo, la creencia luterana en la predestinación no era mejor que la creencia medieval en el pecado original.

De aquí que cuando la Iglesia le apremió a manifestarse contra Lutero, Erasmo escogió una cuestión, el libre albedrío, en la que en el plano intelectual era efectivamente opuesto a Lutero y a la sombra del calvinismo naciente. Lutero replicó escribiendo *De la servidumbre del albedrío*, obra con la cual desapareció toda duda de que entre ellos aún existiera algún punto en común. Envió a Erasmo un ejemplar de *De la servidumbre del albedrío* en unión de una carta que por fin provocó a Erasmo a manifestarse acerca de la destrucción de sus ideales:

"Vuestra carta me fue entregada con retraso, pero aunque hubiera llegado a tiempo no me hubiera movido a cambiar... El mundo entero conoce vuestra naturaleza; obedeciendo a ésta, contra nadie habéis dirigido vuestra pluma con más encono y, lo que es más detestable, con mayor malicia que contra mí... La misma admirable ferocidad de que antes usasteis contra Cochlaeus y contra Fisher, a la que os provocaron por vilipendio, la volvéis ahora contra mi libro, a pesar de su cortesía. ¿De qué modo ayudan a la argumentación vuestras injuriosas acusaciones de que soy ateo, epicúreo y escéptico?... Me apena profundamente, como habrá de apenar a todos los hombres buenos, que vuestra condición arrogante, insolente y rebelde haya hecho levantarse en armas al mundo... Tratáis la causa evangélica confundiendo todo lo sagrado y lo profano como si vuestro fin principal fuera impedir que la tempestad se calme alguna vez; mi mayor deseo, en cambio, es que se extinga... Os desearía una mejor disposición si no estuvierais tan sumamente satisfecho con la que tenéis. Deseadme cualquier mal excepto vuestro carácter, a menos que el Señor os lo modifique" [6].

Pero, ay, Erasmo tampoco había conseguido ablandar a la Iglesia. Dejó la Universidad católica de Lovaina y se trasladó a Suiza. Fanáticos católicos insistían en que era él quien había "puesto el huevo

[6] SMITH, *op. cit.*, pp. 354-355.

que Lutero y Zuinglio incubaron". Aunque Erasmo protestó diciendo: "Yo he puesto un huevo de gallina; Lutero ha incubado un huevo de distinta especie", uno y otro se rompieron. El *Elogio de la locura* fue puesto en el índice; la obra sobre el Nuevo Testamento fue sometida a expurgo y el propio Erasmo fue condenado por el Concilio de Trento como "hereje impío". Su causa se había perdido; ya no estaba en su elemento en ninguno de los dos bandos beligerantes; y se había pasado de sazón.

Lo que fracasó con el fracaso de Erasmo no fue un hombre, sino toda una concepción: la concepción liberal. Consagró su vida a la convicción de que la virtud puede basarse en la humanidad y que la tolerancia puede ser un impulso tan positivo como el fanatismo. Sobre todo, tuvo fe en la vida del espíritu. Creía que los hombres reflexivos se harían hombres buenos y que los que conocieran y amaran los grandes escritos de todos los tiempos habían de vivir con más justicia y felicidad en su propia época.

Cuando en 1516 fue llamado a la Corte del joven emperador Carlos V, Erasmo escribió para él *La educación de un príncipe cristiano*. La palabra "cristiano" en el título de la obra pone de relieve el contraste que presenta con *El príncipe* que Maquiavelo había compuesto hacía tres años, y lo ponen también las palabras con que empieza la dedicatoria, según la cual "no hay más grande forma de sabiduría que la que enseña a un príncipe a gobernar *haciendo el bien*". Pero el sentido en que Erasmo empleaba la palabra "cristiano", su ansia del bien universal, no podían sobreponerse a la violencia de ambos bandos en la lucha inminente.

Parte de la lucha era nacional: Lutero era muy alemán y la Reforma de Enrique VIII era muy inglesa. En esto también estaba desplazado Erasmo; había tenido la esperanza de hacer del humanismo un movimiento de paz universal, de un extremo a otro de Europa. Y en sus años grandes había viajado por Europa como si este imperio del intelecto, esta comunidad cristiana libre, fuera ya una realidad. Durante algún tiempo, las cortes de Italia y de Inglaterra, las Universidades de Francia y de España, las casas de los cardenales y de los reformadores le abrieron sus puertas. Pero fue un tiempo que duró poco, y que ya no ha vuelto.

Capítulo VI

LA REFORMA

Y con esto llegamos directamente a ese determinado momento de la historia que hemos rozado varias veces en los capítulos anteriores. En nuestras consideraciones sobre Leonardo y Maquiavelo hemos tenido ocasión de mencionar el nombre de Savonarola, el reformador de Florencia; hemos tratado asimismo del cambio de relaciones entre el rey y la Iglesia que se registró en Inglaterra y que le costó la cabeza a Tomás Moro, y en el capítulo anterior hemos hablado del amigo de éste, Erasmo. Todos éstos fueron los primeros estadios de aquel gran momento en que Martín Lutero fijó sus Noventa y Cinco Tesis en el portón de la iglesia de Wittenberg, provocando la serie de hechos a que damos el nombre de Reforma.

Las consecuencias de la Reforma fueron múltiples. Rompió la unidad religiosa de Europa. A causa de las guerras de religión que originó dio a Europa la estructura política que más o menos se ha mantenido hasta nuestros días y, por último, dio al espíritu europeo un nuevo *ethos*, toda una nueva sensibilidad y un arsenal de nuevas ideas políticas, sociales y económicas. En una segunda etapa, la Reforma persistió en aquella corriente que más adelante haría que los llamados "padres peregrinos" abandonaran Inglaterra teniendo por consecuencia la colonización de América del Norte.

Nos ocuparemos principalmente de la Reforma propiamente dicha y de sus consecuencias. Antes, sin embargo, esbocemos sus precedentes recordando brevemente a algunos de sus predecesores.

LOS PRECURSORES

I

Sería un error creer que el primero en encontrar defectos en la Iglesia fue Martín Lutero cuando clavó sus Tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg. En una forma u otra, la Iglesia católica llevaba ya por lo menos doce siglos de existencia, y no hay institución alguna que subsista tanto tiempo sin que en su seno se hayan producido rebeliones. Basta recordar figuras como Pedro Valdo, San Francisco de Asís, Juan Hus y Juana de Arco para darse cuenta de que la Iglesia había tenido que enfrentarse siempre con grandes insubordinaciones.

A veces, la Iglesia respondía a estos desafíos absorbiéndolos y reformándose a sí misma: así, durante la Edad Media se verificaron movimientos de reforma como el cluniacense (siglo XI), el cisterciense (siglo XII) y el franciscano (siglo XIII). Otras se enfrentaba con los reformadores anatematizándolos como herejes y organizando cruzadas contra ellos, que es lo que ocurrió con la herejía valdense (siglo XI), con la cruzada contra los albigenses (siglo XIII) y con Juan Hus, que fue quemado en la hoguera (siglo XV).

La Iglesia conocía muy bien los peligros que entrañaban no sólo la protesta, sino también el misticismo: por ejemplo, Santa Teresa, Santa Juana de Arco e incluso el fundador de los jesuitas, Ignacio de Loyola, fueron objeto de graves sospechas y en algunos casos conocieron la persecución por obra de la Iglesia. A veces, la línea divisoria entre la reforma tolerada y la herejía condenada era fina y con frecuencia constituía el precipitado de la situación política del momento más que de determinantes doctrinales. Los franciscanos estuvieron muy cerca de ser declarados herejes y los valdenses de ser tolerados por la Iglesia.

Lutero, naturalmente, no fue tolerado, pero en cambio no se consiguió suprimirlo. Las razones a que esto se debe están profundamente insertas en la historia de la Reforma. Sin embargo, antes de ocuparnos de esta historia, expongamos brevemente un caso análogo, pero que terminó en el fracaso y entre las llamas de la hoguera: la historia de Savonarola.

II

Aunque no formó parte de la Reforma, el caso de Savonarola nos brinda un exponente característico del modo en que dicho movimiento se desenvolvió. Al principio de su carrera sólo era un fraile muy modesto cuyas primeras predicaciones no hicieron gran impresión; pero gradualmente desarrolló un estilo oratorio inspirado por el celo y el espíritu evangélico y ocupando el puesto de prior de San Marco hizo impresión, hacia el año de 1490, en Pico de la Mirándola, con lo cual se atrajo la atención de Lorenzo el Magnífico.

El nuevo estilo de predicación de Savonarola, que provocaba el éxtasis y arrancaba lágrimas a los fieles, conquistó a Florencia con la fuerza de un vendaval. Como Lutero, el éxito de Savonarola se debía en gran parte a sus apocalípticas pinturas verbales del diablo y del infierno. Mediante la influencia que su predicación ejerció sobre la opinión pública, Savonarola tenía ya virtualmente en sus manos a la ciudad de Florencia hacia 1492. Cuando en aquel mismo año Lorenzo el Magnífico yacía en su lecho de muerte, mandó llamar a Savonarola para pedirle la absolución. No se sabe exactamente lo que ocurrió, pero a este episodio va unida una maravillosa historia que pone de relieve el drama inminente de la Reforma.

Se cree que Savonarola impuso tres condiciones para conceder la absolución a Lorenzo:

1. Había de arrepentirse sinceramente. Lorenzo, moribundo, aceptó esta condición de naturaleza religiosa, a pesar de su inclinación a vivir como un gran señor del Renacimiento.
2. Había de renunciar a sus riquezas "mal adquiridas". Se dice que, después de muchas discusiones, Lorenzo aceptó también esta condición, que iba contra el lujo de su vida pasada.
3. Había de renunciar en nombre de todos los Médicis a toda pretensión de gobernar a Florencia y permitir que la ciudad se convirtiera en democracia (lo que en este caso significaba que fuera gobernada por Savonarola). Lorenzo se negó a aceptar esta condición por tratarse de una imposición de naturaleza esencialmente política, por lo que, según refiere la leyenda, Savonarola le negó la absolución.

Esta historieta es interesante por sintetizar en cierto modo las tres grandes características de la Reforma: el aspecto puramente religioso, la protesta contra la riqueza y el lujo, y el factor político, tres elementos que estaban indisolublemente unidos en la Reforma.

Savonarola gobernó a Florencia hasta el año de 1498. Bajo su imperio fueron destruidas gran número de obras de arte de la ciudad. Exhortaba constantemente a la población a abjurar de sus costumbres inmorales, a quemar libros (fueron pasto de las llamas, por ejemplo, los poemas de Petrarca), cuadros, objetos de adorno y tesoros, y a volver a las sencillas costumbres del Señor. Sus exhortaciones lograron incluso que algunos de los artistas más eminentes, como Botticelli y Miguel Ángel, desarrollaran asuntos de mayor inspiración religiosa.

Savonarola se consideraba el instrumento de Dios y mantenía que nada podría resistirle. Para llevar a la práctica su nuevo dictado moral instituyó una especie de control del pensamiento por el que los hijos hacían de espías de sus propios padres (volveremos a encontrar algo parecido a esto en la Ginebra de los tiempos de Calvino; es la nueva forma de la Inquisición). Sin embargo, no atacaba los dogmas de la Iglesia, sino que limitaba su acción a reavivar el fervor religioso y la moralidad.

No obstante, transcurrido algún tiempo, su libertad de acción tropezó con la oposición del Papa Borgia. Aprisionado entre la enemistad de Roma y la inevitable reacción de los florentinos contra sus rígidas restricciones, el imperio de Savonarola sobre Florencia quedó condenado al derrumbamiento. En 1498, Savonarola terminó sus días en la hoguera, inmolado por el mismo populacho cuyas emociones había sabido despertar antaño tantas veces. Falto de toda crítica de los dogmas fundamentales, sin apoyo alguno por parte de príncipes o del pueblo, su intento de reformar la Iglesia y la sociedad acabó en el fracaso. En realidad, más que una reforma propiamente dicha fue un movimiento encaminado a despertar y reavivar fuertemente el fervor religioso.

LUTERO

I

La Reforma propiamente dicha fue dominada por la figura de Martín Lutero. Nació en 1483 y vivió hasta 1546. En otros tiempos

era un lugar común que Lutero fue hijo de padres muy pobres, que en su calidad de campesinos llevaban una vida de estrecheces. Sin embargo, investigaciones más recientes han demostrado que el padre de Lutero era un minero del distrito de Mansfeld, en Sajonia, que poco a poco logró hacerse propietario de hornos y minas. Por tanto, en vez de campesino, el padre de Lutero fue un obrero especializado que se iba abriendo camino y que quería que también su hijo hiciera carrera estudiando leyes [1]. Con esta finalidad a la vista y después de cursados sus primeros estudios en Eisenach, lugar donde nació, Lutero se matriculó hacia los 17 años de edad en la Universidad de Erfurt.

Cuando Lutero estudiaba en ella, la Universidad de Erfurt era la más floreciente de toda Alemania; era también el foco del conflicto entre los escolásticos y los humanistas, conflicto bastante pacífico al principio. Inscrito en la Facultad de Filosofía, en la que se enseñaba Derecho y Teología, no parece que Lutero adoptara una posición definida. Sin embargo, aparte de sus estudios escolásticos encontró tiempo para leer a los autores clásicos latinos, como Cicerón y Virgilio, y a pesar de estas divagaciones literarias logró licenciarse en breve tiempo y con calificaciones excelentes, quedando el segundo entre los diecisiete aprobados. En el año de 1505 todo parecía indicar que a Lutero se le brindaba la perspectiva de una brillante carrera de leyes.

II

Pero al llegar este momento, contando unos 21 años, Lutero abjuró del mundo. No está muy claro cómo ocurrió, pero en 1505 se operó en él una conversión. El propio Lutero cuenta que fue tocado

[1] Véase E. G. SCHWEIBERT, *Luther and His Times* (St. Louis, 1950), pp. 106-109; libro excelente, con mucho material nuevo sobre diversos aspectos de la vida y obra de Lutero. Las obras clásicas en inglés, todas desde el punto de vista protestante, son: JAMES MACKINNON, *Luther and The Reformation*, 4 vols. (Nueva York, 1928); ROLAND H. BAINTON, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Nueva York, 1930), que contiene bibliografía y hermosas ilustraciones; ROBERT H. FIFE, *The Revolt of Martin Luther* (Nueva York, 1957), con bibliografía; HEINRICH BOEHMER, *Luther and the Reformation in the Light of Modern Research*, trad. de E. S. G. Potter (Londres, 1930), y *Road to Reformation, Martin Luther to the Year 1521*, trad. de J. Doberstein y T. G. Tappert (Filadelfia, 1946). Una obra excelente de un especialista cató-

por la mano omnipresente de Dios —el sentido de la omnipresencia divina— al guarecerse contra una tormenta que le sorprendió en el campo. Sea como fuere, es seguro que su espíritu se sentía asaltado por dudas y oprimido por un abrumador sentido de culpa y de temor bastante antes de que el episodio se registrara y que el incidente del temporal sólo sirvió para provocar abiertamente la crisis. No cabe duda de que el alma de Lutero estaba atormentada, pero las únicas palabras suyas que sobre este punto conocemos son que "dudaba de sí mismo".

Para aliviar sus dudas y ansiedad, Lutero entró en la orden agustina de monjes eremitas. Para calmar sus temores de no salvarse si permanecía "en el mundo", ayunaba, se entregaba a la oración y se flagelaba sin piedad. Esta tremenda lucha espiritual le dio su firmeza de carácter y un sentimiento de fuerza interior. Liberado de muchas de sus incertidumbres íntimas, Lutero salió de aquella lucha sintiéndose confiado y libre.

Ya ordenado sacerdote, Lutero prosiguió sus estudios de Teología, dedicándose sobre todo a leer las obras de San Agustín y San Bernardo. También se mostró capaz de atender a las cuestiones administrativas y su habilidad atrajo la atención de Staupitz, el Superior de la Orden, que en 1508 se ocupó de que Lutero fuera trasladado del monasterio de Erfurt a Wittenberg para que enseñara y ayudara en la nueva universidad, fundada en 1502 por el Elector Federico de Sajonia y administrada por el propio Staupitz.

Nombrado por este último su sucesor en la Cátedra de Filosofía, Lutero no tardó en convertirse en el portaestandarte de la batalla empeñada para hacer de Wittenberg un centro de humanismo más que de escolasticismo [2]. No cabe duda de que las simpatías de Lutero

lico es la de HARTMANN GRISAR, *Luther*, trad. de E. M. Lamond, 6 vols. (Londres, 1913-1917).

[2] Cf. SCHWEIBERT, *op. cit.*, pp. 194-195 y 268-302. JOSÉ LUIS ARANGUREN, en su interesantísima obra *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Rev. de Occidente, Madrid, 1952), hace el siguiente comentario: "El antitradicionalismo de Lutero fue favorecido por su formación cultural. Educado en Wittemberg [esto no es del todo cierto; Lutero se educó principalmente en Erfurt], Universidad sin tradición, fundada seis años antes de que en ella ingresara Lutero, aprendió allí, sobre todo, la teología 'moderna' del occamismo. La doctrina tradicional, la *via antiqua*, fue escasamente practicada por él" (n. 21, p. 44).

estaban con los humanistas, de que basaba sus lecciones en las nuevas investigaciones filológicas y críticas de hombres como Valla (así, por ejemplo, en 1537 tradujo al alemán la *Donación de Constantino* de este último) y que al principio él mismo se consideraba seguidor de Erasmo [3].

No obstante, Lutero sentía mayor interés por predicar una religión fundada en la piedad que por el estudio de las bellas letras. Rehuyendo la aridez de los escolásticos y al propio tiempo de los humanistas se consagró al descubrimiento de Dios. Así, cuando en 1510 tuvo que realizar un viaje a Roma al servicio de su orden, que interrumpió sus estudios y su predicación, la actitud de Lutero hacia la ciudad imperial fue la propia de un peregrino más que de un estudioso de humanidades. Subió de rodillas las escaleras de San Pedro, en remisión de sus pecados: se prosternó ante los altares y veneró devotamente las reliquias. Sólo una cosa le escandalizó: la vida inmoral de los curas y cardenales: y le dejó consternado la actitud cínica y burlona que adoptaban frente a los ritos eclesiásticos que ellos mismos oficiaban.

De regreso en Wittenberg, en 1512, Lutero reanudó sus lecciones y la predicación. Desatendía por completo los grandes sistemas escolásticos medievales, dedicándose exclusivamente al comentario de textos como los Salmos, ayudándose con San Agustín y San Bernardo, y las Epístolas de San Pablo. Pero, en general, hasta 1517 no había razón concreta para pensar que Lutero fuera un miembro insatisfecho de la Iglesia de Roma. Sin embargo, aquel año había de jalonar el punto crítico de la Reforma con la famosa protesta de Lutero contra las indulgencias.

III

Hasta ahora hemos visto distintos hilos que corrían separadamente: la historia de Savonarola, los escritos de Erasmo, la cuestión de Enrique VIII y Tomás Moro, que iba fermentando en Inglaterra, manifestaciones todas ellas que eran como los vendavales y mareas de

3 Sobre la formación humanista de Lutero, cf. PRESERVED SMITH, *The Age of the Reformation* (Nueva York, 1920), p. 49, y SCHWEIBERT, *op. cit.*, pp. 215-282.

pensamiento y acción que anunciaban la gran tormenta de la Reforma. Ésta se desencadenó el 31 de octubre, víspera de Todos los Santos, del año 1517. Aquel día, Lutero clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg las Noventa y Cinco Tesis sobre las indulgencias, brindándose, al estilo típicamente académico, a discutirlas con todo aquel que se presentara. La protesta acababa atrevidamente en estos términos:

"Yo, Martín Lutero, Doctor, de la Orden de Monjes de Wittenberg, deseo testimoniar públicamente que han sido formuladas por mí ciertas proposiciones contra las llamadas indulgencias pontificias... Suplico a todos los hombres por la fe de Cristo que me sea indicado un camino mejor, si tal camino ha sido revelado divinamente a alguien, o al menos que sometan su opinión al juicio de Dios y de la Iglesia, pues no soy tan temerario para pretender que solamente mi opinión deba preferirse a la de todos los demás hombres ni tan insensato para querer que la palabra de Dios ceda el paso a fábulas ideadas por el intelecto humano."

El día escogido por Lutero —el de Todos los Santos— daba muestra de su gran sentido propagandístico, ya que la ciudad de Wittenberg estaba abarrotada de aldeanos y peregrinos que habían acudido a la fiesta de la consagración de la iglesia. Rápidamente se propagó entre la multitud la noticia de las Tesis, y fueron muchos los que, espoleados por los colegas de universidad de Lutero, pidieron que se tradujeran al alemán. Se enviaron, pues, las versiones latina y tudesca a la imprenta universitaria, desde la cual no tardaron en difundirse por toda Alemania. Fue, pues, el nuevo invento —la imprenta— lo que permitió a Lutero obtener rápidamente amplio apoyo para sus ideas.

¿Cuál era el blanco de los ataques de Lutero, por qué razones y quiénes eran los que le apoyaban? Éstas son las cuestiones que hay que plantear, cuestiones que —huelga la advertencia— estaban relacionadas entre sí, pero que hemos de tratar de contestar por separado.

La determinada indulgencia que provocó las iras de Lutero la vendía en Alemania un agente llamado Tetzel, y había sido promulgada para recaudar fondos con dos fines concretos: para las obras pontificias de construcción de la Basílica de San Pedro y para el nuevo Arzobispo de Maguncia, que había contraído un préstamo con

los banqueros Fugger a fin de pagar su consagración a la Curia romana y al que entonces apremiaban los Fugger a restituir el préstamo [4].

Sin embargo, Lutero también atacaba las indulgencias en general. Según la Iglesia, las indulgencias, que tenían tras sí una larga tradición, debían su eficacia al exceso de méritos acumulados en vida por Jesucristo y los santos. La adquisición de una indulgencia ponía al que la adquiría en contacto con tal excedente de gracia y lo liberaba de la penitencia temporal adscrita a un determinado pecado, *pero no del pecado mismo.*

No era esto, sin embargo, lo que Tetzel decía en sus cháchara propagandísticas para vender las indulgencias. En sus manifestaciones dejaba entender que el que las adquiriera quedaba libre lo mismo de la penitencia que del pecado. También inducía a los que le escuchaban a creer que una indulgencia adquirida para un pariente que estuviera en el purgatorio liberaba el alma del pariente dejando que volara inmediatamente al cielo. Tetzel se servía con tal objeto de unos pareados que decían poco más o menos lo siguiente:

En cuanto en la alcancía resuenan las monedas
Del purgatorio salen las ánimas en pena.

El comentario de Lutero a este respecto era lacónico y concreto: "Es cierto que cuando las monedas tintinean en el cepillo podrán acrecentarse la avaricia y el lucro, pero el Sufragio de la Iglesia sólo depende de la voluntad de Dios" (Tesis 28).

Lutero sostenía que quien difundía la falsa doctrina de las indulgencias no era sólo Tetzel, sino la Curia romana misma; los papas pretendían que servían para la remisión plenaria de *todas* las penas, a lo que Lutero replicaba: "El Papa no tiene ni la voluntad ni el poder de remitir penitencia alguna salvo las que él ha impuesto en virtud de su propia autoridad o de la autoridad de los decretos canónicos" (Tesis 5). Lutero, sin embargo, no se dio por contento con este reto, recalcando además que sin la "verdadera contrición interior" carecía de validez incluso la remisión papal de las penas. En la Tesis 35 declaraba que "no predican la doctrina cristiana los que enseñan que

[4] Sobre los desagradables detalles crematísticos de esta transacción, cf. LUCIEN FEBVRE, *Martin Luther: A Destiny*, trad. de R. Tapley (Nueva York, 1929), pp. 73-96.

no es necesaria la contrición por parte de quienes compran la liberación de las ánimas del purgatorio o los que adquieren privilegios de confesión".

IV

No es nuestra intención entrar en las complejidades de la cuestión de las indulgencias. Lo importante es darse cuenta de que, al atacar las indulgencias, Lutero atacaba toda la estructura teológica y eclesiástica en que se basaban. De sostener que sin la contrición la indulgencia no era válida no había más que un paso a afirmar que la contrición bastaba por sí sola, sin intervención papal alguna. Así, haciendo depender la salvación de la fe y de la contrición del individuo, Lutero abolía la necesidad de los sacramentos y de la jerarquía encargada de administrarlos.

Lutero afirmaba que había llegado a esta posición y, de hecho, a atacar las indulgencias siguiendo a San Agustín (y a los místicos, añadiríamos nosotros). Ponía su esperanza en una confianza devota en Dios y llegaba a la conclusión de que únicamente mediante la fe, sin necesidad de buenas obras, se lograría la salvación. Los primeros indicios de esta creencia suya se le manifestaron al abandonar los estudios de derecho y abrazar la vida monástica. En aquella época se había "salvado" de las dudas y ansiedad acerca de su salvación poniendo toda su fe en Dios. Sin embargo, sólo paulatinamente había ido basando su sentimiento íntimo en un fundamento teológico, inspirado principalmente en las Epístolas de San Pablo, y dándose cuenta de la distancia que le separaba de la Iglesia de Roma.

Al principio, Lutero creyó que podría reformar la Iglesia desde dentro, pero su reforma no estaba destinada a ser una de aquellas oleadas reformistas a que antes nos hemos referido; había de convertirse en una herejía que rompía la unidad de la Iglesia Católica en Occidente. En rigor, hasta el año de 1520 aproximadamente, tres años después de que fueran fijadas las Noventa y Cinco Tesis, no fue totalmente evidente y reconocida la ruptura de Lutero con la Iglesia; pero a partir de dicha fecha ya no era posible una reconciliación.

V

El apoyo a Lutero tuvo al principio dos orígenes: los humanistas y los nacionalistas, cuya incompatibilidad no fue advertida en un primer momento. Como hemos visto, Erasmo y los demás humanistas lo apoyaron al principio en su intento de reformar la Iglesia existente. Estaban de acuerdo con su denuncia de los abusos de la Iglesia, su simonía y peculados, su inmoralidad y su avidez de dinero. También ellos querían hacer hincapié en la piedad y en la virtud cristiana más que en el dogma y en la especulación escolástica. Pero cuando se puso de manifiesto que Lutero no sólo atacaba los abusos eclesiásticos, sino a la Iglesia como tal, la mayoría de los humanistas no alemanes le volvieron la espalda.

No se la volvieron, sin embargo, los príncipes, caballeros, comerciantes y campesinos de Alemania, cuyo resentimiento contra Roma era de naturaleza tanto política y económica como religiosa. Y tal resentimiento tenía ya una larga historia. Ya en 1448 había en Alemania los llamados *gravamina* o listas de agravios en que se atacaba a los papas y sacerdotes "italianos". En 1508, la Dieta alemana había resuelto no permitir que salieran de Alemania los fondos recaudados con las indulgencias; y en 1518 la Dieta de Augsburgo afirmó que el verdadero enemigo de la cristiandad no era el turco, sino el "perro infernal" de Roma [5].

Unida por estos sentimientos, una gran parte de la nación alemana tenía la vista puesta en Carlos V, Emperador del Sacro Imperio Romano, esperando que se erigiera en defensor de sus pretensiones. Pero éste no parecía nutrir simpatía por Alemania y se dedicaba a desarrollar una política universalista que no podía concebir sin que Roma actuara de gozne [6]; y por ello la nación alemana se apartó de Carlos para unirse a Lutero.

Lutero, que había arrancado de una idea universal, cristiana, acabó en nacionalista alemán e, influido en parte por el caballero Ulrico de Hutten, pasó del intento de reformar una iglesia universal a la empresa de fundar una iglesia alemana; su *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520) jalona en su mismo título el punto crítico de su proceso evolutivo. A este respecto cabe considerar a Lutero como la contrapartida tudesca de Maquiavelo: las palabras de Lutero son análogas a la "Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros" de este último, sólo que en términos contrapuestos.

Apoyado por la oleada de nacionalismo alemán, Lutero empeñó la batalla contra Roma. Exhortó a Alemania a apoderarse de las tierras de los eclesiásticos recalcitrantes, y su mensaje cayó en terreno abonado. Caballeros y príncipes se precipitaron en masa sobre las tierras del clero. La consecuencia fue que, por razones económicas cuando no políticas, muchos de los que tenían el poder militar se declararon dispuestos a apoyar la reforma luterana. Así, lo que había dado comienzo como reforma religiosa acabó por confundirse con una lucha por la supremacía política y económica y por identificarse con aspiraciones sociales y nacionales.

[5] Cf. SMITH, *op. cit.*, p. 46.

[6] Sobre la política de Carlos V, véase KARL BRANDI, *The Emperor Charles V*, trad. del alemán por C. V. Wedgwood (Nueva York, 1939).

VI

Hemos dicho antes que la Reforma descansaba sobre tres pilares fundamentales. El primero era de naturaleza puramente religiosa, lo cual significaba para Lutero que cada cual había de definir con arreglo a su conciencia cómo había de interpretarse la palabra de Dios. Siguiendo esta creencia tradujo la Biblia en lengua vernácula [7]. Pulsó la nota verdaderamente liberal de su rebelión contra Roma al declarar: "Quiero ser libre. No quiero convertirme en esclavo de ninguna autoridad, sea la del Concilio, sea la de cualquier otro poder, de la Universidad o del Papa. Pues yo proclamaré con confianza lo que yo crea cierto, lo proponga un católico o un hereje y esté o no respaldado por la autoridad que fuere." Al afirmar que no era prudente ni honesto obrar en contra de la propia conciencia, Lutero hizo resonar la nota verdaderamente importante del protestantismo, nota que armonizaba con gran parte del movimiento intelectual del siglo XVI,

[7] Publicada en 1534, la traducción de la Biblia hecha por Lutero ejerció posteriormente enorme influencia sobre la literatura alemana. Naturalmente, Lutero creía que todas las conciencias entenderían la Biblia de igual manera; no había de tardar en ver defraudada su convicción.

tanto en los dominios de las humanidades como en el campo de la ciencia.

El segundo elemento en que la Reforma se basaba era la rebelión contra el boato de que el Pontificado había acabado por rodearse [8]. Fue, por ejemplo, León X (1513-1521), nieto de Lorenzo el Magnífico, el papa que enriqueció el Vaticano con sus copiosas bibliotecas y las obras inestimables de Rafael y Miguel Ángel. Contra esto reaccionaban enérgicamente hombres como Savonarola, Lutero y Calvino. De hecho, se tiene la sensación de que detestaban el arte moderno, es decir, el arte moderno de su época, o sea, el arte de Leonardo, Miguel Ángel y Rafael. Creían que era un arte totalmente degenerado y les parecía detestable que fuera aprobado y autorizado por dignatarios de la Iglesia. Querían una religión desnuda, como la que más adelante habría de fundar el puritanismo, de lo cual se dio cuenta Nietzsche al decir que la Reforma fue una reacción de mentalidades anticuadas contra el Renacimiento italiano.

El tercer elemento básico de la Reforma consistía en el desarrollo de ideas políticas y sociales. Lutero no hubiera triunfado nunca como reformador religioso sin contar con apoyo político, apoyo que con frecuencia consiguió a costa de sacrificar las creencias de que había partido. Así, creyendo en un principio en la eficacia de la palabra por sí sola, tenía la convicción de que lo que no procedía de la conciencia del hombre no había de imponerse por medios coercitivos. En 1525, sin embargo, había llegado a justificar el empleo de la espada en apoyo de la palabra, cambio de posición que se ordenaba paralelamente con su abandono de la idea universal cristiana por el ideal nacionalista tudesco a que antes nos hemos referido.

Lutero se vio empujado a adoptar su postura política de 1525 por tres acontecimientos o, mejor dicho, fuerzas: la Guerra de los Caballeros, la Rebelión de los Campesinos y los anabaptistas. La Guerra de los Caballeros estalló en 1522 como respuesta a la exhortación de Lutero a secuestrar las tierras del clero. Bajo la dirección de Ulrico de

[8] En general, los papas de la época eran personas muy poco aptas para el pontificado. Alejandro Borgia, Papa de 1492 a 1503, consiguió ser elegido recurriendo al soborno en una medida y con una prodigalidad que carecen de parangón. Julio II, Papa de 1503 a 1513, fue un general belicioso, cuyas proezas militares dejaron muy atrás su fama como Príncipe de la Paz y se ganaron una sátira de Erasmo.

Hutten, los caballeros alemanes, que constituían una clase de nobles feudales, trataron de confiscar las tierras del Arzobispo de Tréveris. Sin embargo, la resistencia militar presentada por el arzobispo resultó de una firmeza inesperada y cuando algunos de los príncipes de la región se unieron al prelado secundándole en su defensa, los caballeros fueron desbaratados. La consecuencia fue que muchos de los caballeros, con su resistencia feudal a las pretensiones jurídicas y territoriales de los príncipes, quedaran eliminados, lo cual —huelga decirlo— significó también que desapareciera una de las fuentes independientes de apoyo a Lutero. La derrota de los caballeros acentúa la dependencia de Lutero respecto de los príncipes.

Tal dependencia se hizo más marcada todavía con la Rebelión de los Campesinos. En 1525, los campesinos alemanes, reducidos a la desesperación por el aumento de las exacciones que sobre ellos hacían pesar los nobles (que de este modo trataban de hacer frente al aumento de los precios) y alentados por lo que consideraban la doctrina de Lutero (que el Verbo de Dios había declarado iguales a todos los hombres), se rebelaron.

Sin embargo, en esta coyuntura, la dirección de la rebelión pasó a manos de los que cabría llamar "reformadores de izquierdas": los anabaptistas. Lutero había acometido la Reforma rechazando la jerarquía pontificia y poniendo el acento en el Verbo de Dios, según se encontraba en las Escrituras. Los anabaptistas llevaron más adelante esta recusación y se consideraron a sí mismos en contacto directo con el Espíritu Santo, por lo que no necesitaban siquiera de las Escrituras. Al igual que los hombres de la Quinta Monarquía de la Revolución puritana inglesa, los anabaptistas creían inminente el advenimiento del reino de Cristo y la purificación cruenta de la Iglesia [9].

La Rebelión de los Campesinos quedó empapada de doctrina anabaptista. Un autor reciente, Karl Mannheim, ha considerado que esta mezcolanza de quiliaísmo —o fe en la vuelta de Jesucristo a la tierra para reinar en ella por tiempo de mil años antes del Día del Juicio— y de las exigencias de las clases oprimidas de la sociedad marcan "el punto decisivo en que la historia moderna se encauza por un nuevo

[9] Los anabaptistas debían su nombre al hecho de oponerse al bautismo de los niños que no habían llegado al uso de razón basándose en que éstos no podían tener fe y en que sin fe el sacramento carecía de validez.

derrotero". Tal fenómeno inició la época de la revolución social y, según Mannheim, "en este momento es cuando da comienzo la política en el sentido moderno del término, si entendemos por política una participación más o menos consciente de todos los estratos de la sociedad en el logro de alguna finalidad secular, a diferencia de una aceptación fatalista de los acontecimientos según acaecen, o del dominio desde 'lo alto' "[10].

Lutero no quería en absoluto tal "revolución social". Al principio, los campesinos habían creído ingenuamente que Lutero y los anabaptistas predicaban una misma doctrina política y social, pero Lutero no tardó en desengañarlos reafirmando con mayor fuerza su convicción de que el Evangelio no contiene promesa alguna de redención terrena. Declaró que el cielo quedaba para el más allá y no para la tierra y, dando un consejo que más adelante había de traicionar, recordó a los campesinos que sólo la palabra tenía eficacia y no las armas, siendo el único elemento a que debía recurrirse.

Cuando los campesinos desatendieron sus consejos de moderación, permanecieron adictos a sus jefes anabaptistas y arreciaron en sus violencias, Lutero escribió un libelo virulento titulado *Contra las hordas de campesinos, asesinos y ladrones,* y aconsejó a los príncipes "exterminar, matar; el que tenga el poder, que lo use". No necesitaban los príncipes de tales requerimientos: en 1526, la revolución había sido aplastada, muriendo en ella más de 100.000 campesinos.

Todo esto acarreó para el luteranismo una considerable pérdida de apoyo por parte de los campesinos y de las masas urbanas, que volvieron la espalda a la doctrina de Lutero, el cual mantenía la necesidad de la servidumbre en una sociedad de clases desiguales. Rechazaron su tesis sobre el mantenimiento de los privilegios feudales y sobre la fiscalización autoritaria del pueblo. La réplica de Lutero fue invocar el brazo secular para poner en práctica su doctrina y, por tanto, el Verbo de Dios, con lo que vinculó estrechamente el luteranismo con la causa de los príncipes.

En su forma definitiva, la doctrina de Lutero estaba bien concebida para atraer a las autoridades políticas de la época. En esencia,

[10] KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia,* trad. de L. Wirth y E. Shils (Nueva York, 1952), pp. 191-192. Aunque ha hecho fruncir el ceño a muchos especialistas por su "jerga" sociológica y por contener algunas ideas marxistas, se trata de una obra sugestiva y valiosa.

Lutero abogaba por la doctrina de la obediencia pasiva declarando que "ni la opresión ni la injusticia justifican la rebelión". Aconsejaba a los siervos diciéndoles: "La única libertad de que habéis de ocuparos es la del espíritu; los únicos derechos que podéis exigir legítimamente son los que pertenecen a vuestra vida espiritual."

Lutero creía que la fe de un cristiano no tenía nada que ver con la política; el deber del cristiano era simplemente el de prestar obediencia a la autoridad constituida. Así pudo decir, en términos bastante parecidos a los que Bismarck habría de emplear mucho después, que "por tanto, en el mundo hace falta un gobierno severo y duro para que no se haga salvaje, para que la paz no se esfume y el comercio y los intereses comunes no se derrumben... Que nadie crea que el mundo puede gobernarse sin sangre. La espada del poder civil ha de ser y será roja y sangrienta."

Pasándose por completo al bando de los príncipes, Lutero les garantizó la legitimidad de su poder, consecuencia de lo cual fue una alianza entre la Iglesia y el Estado en que la primera quedaba subordinada a este último. Por tanto, en rigor, el luteranismo hizo una entrega total de la vida práctica del individuo al control del Estado. Como declaraba el propio Lutero: "Nuestras enseñanzas han concedido a la soberanía secular la plenitud de sus derechos y poderes haciendo así lo que los papas no han hecho ni han querido hacer nunca"[11]. Para asegurar la libertad y la paz de la vida interior, Lutero había "dado al César lo que es del César".

[11] GEORGES DE LAGARDE, en *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme* (París, 1926), insinúa que las ideas políticas de los reformadores prepararon el terreno para el Estado totalitario de dos maneras: liberando el Estado de los frenos morales y religiosos, y haciendo del Estado un ente moral con una misión. Según Largarde, los reformadores trabajaron en estos dos sentidos por romper con la tradición medieval del derecho natural. JOHN T. MCNEILL, en "Natural Law in the Teaching of the Reformers", *Journal of Religion* (julio 1946), niega la afirmación de Lagarde, pero se identifica con M. E. CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin* (Ginebra, 1937), y con la concepción de que Calvino modificó la tradición del derecho natural para dar mayor peso a la conciencia y reducir el acento medieval en la razón.

Como claramente se verá cuando nos ocupemos de los hugonotes, creemos que tanto la intensificación del control estatal como el aumento de la libertad política individual pudieron emanar y efectivamente emanaron de la Reforma.

Para Alemania, el efecto ejercido por las ideas de Lutero fue un divorcio entre la vida interior del espíritu, que era libre, y la vida exterior de la persona, que quedaba subyugada a una autoridad inatacable. Este dualismo en el pensamiento alemán ha subsistido desde los tiempos de Lutero hasta nuestros días.

VII

Sin embargo, visto desde una perspectiva más amplia, el luteranismo contribuyó al derrumbamiento de la autoridad. Su origen anárquico es evidente, pues lo que Lutero deseaba al principio era un retorno al cristianismo primitivo. Su doctrina de la salvación mediante la fe exclusivamente convertía la mayor parte del sistema de los sacramentos en un aparato superfluo y destruía el dominio de la Iglesia sobre el individuo. Su empeño en la sencillez llevó a la eliminación de todo el aparato eclesiástico de reliquias y santos. También fue abolida la vida monástica, y el propio Lutero se casó con una monja con la intención, en parte, de dar ejemplo.

Es cierto que los acontecimientos posteriores acabaron por actuar en el sentido opuesto, es decir, contra el individualismo. Cuando Lutero se enfrentó con el problema de construir una Iglesia nueva después de haber destruido la antigua, recurrió al autoritarismo. No obstante, a pesar del carácter autoritario que posteriormente había de adoptar, la Iglesia luterana siguió marcada con la huella de su origen rebelde, origen que continuó influyendo en el pensamiento de los hombres. El movimiento iniciado a título de afirmación del individualismo religioso se extendió luego por otros campos.

Este hecho podemos apreciarlo claramente en el desarrollo del individualismo económico. Una vez más, los propósitos de Lutero y las consecuencias que en definitiva se derivaron de su obra fueron muy distintos y casi diametralmente opuestos. Lutero detestaba el individualismo económico de su época y lo atacó despiadadamente en sus libelos. Acertadamente ha observado Tawney que el elemento individualista en Lutero "no era la avidez del plutócrata ansioso de obtener ventajas personales con las oportunidades que le ofrezca la debilidad de la autoridad pública. Era el entusiasmo ingenuo de un anarquista que desea ardientemente una sociedad en que reinen el orden y la fraternidad sin los tediosos, rancios, aborrecibles sistemas de las costumbres, las leyes y los reglamentos"[12]. Pero el resultado del divorcio provocado por Lutero entre la vida interior del individuo y su actividad cívica fue el liberar la economía de toda cortapisa ética y religiosa y fomentar el individualismo económico lo mismo que el religioso.

De propósito más reaccionario que progresista, el luteranismo contribuyó en la práctica en gran medida a las oleadas de cambio y reforma que corrían espumeantes por toda la Europa del siglo XVI. Lutero trató de construir un dique de autoritarismo político para contener las fuerzas religiosas, económicas y políticas que él mismo había desencadenado. Pero, para servirnos de un proverbio religioso, "el hombre propone y Dios dispone". Lutero había dado origen al "protestantismo"[13], y el derecho de protesta que reclamaba para sí no podía rehusarse luego a los demás; por lo que la Protesta luterana abrió la puerta a otras protestas.

CALVINO

I

Nacido en 1509, era de una generación distinta de la de Lutero y era también un temperamento muy diferente. Lutero, hijo de un minero, había cursado estudios de derecho, pero se había hecho monje después de una profunda experiencia personal por la que pasó un día sorprendido por una tempestad. Calvino, en cambio, procedía de la pequeña burguesía de provincia, se le había destinado a la carrera eclesiástica y abandonó los estudios de teología por los de leyes[14].

[12] R. H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books (Nueva York, 1947), p. 81.

[13] El término "protestantismo" se deriva de la "Protesta" escrita presentada por los príncipes que apoyaban a Lutero contra las decisiones tomadas por la Dieta de Espira en 1529.

[14] La obra monumental sobre la vida de Calvino es la de ÉMILE DOUMERGUE: *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps* (Lausana, 1899-1927), 7 vols. JEAN-DANIEL BENOÎT, en *Jean Calvin: la vie, l'homme et la pensée* (Neuilly, 1933), presenta en 275 páginas lo que califica de "la quintaesencia

A diferencia de Lutero, en Calvino no había nada de místico; al contrario, su temperamento lo inclinaba a lo leguleyo y lo angosto.

Recibió su primera enseñanza en una familia de la aristocracia local de las inmediaciones de París. Un obispo era el componente más distinguido de la familia, en la cual aprendió Calvino buenas maneras y adquirió una cierta afición a las humanidades. De 1523 a 1528 estudió teología en la Universidad de París y en el último de los dos años citados pasó a Orleans para cursar estudios de leyes y luego a Bourges para estudiar griego. La circunstancia de hacerse abogado armonizaba bien con la índole laica más que clerical de la reforma calvinista. Lutero reclutó la mayoría de sus primeros reformadores en las filas de los frailes agustinos y franciscanos; los seguidores de Calvino procedían principalmente, al parecer, del campo humanístico.

El propio Calvino debió su primera inspiración a las obras de los humanistas y su primer libro, un comentario a *De Clementia* de Séneca (1532) tiene más relación con el Renacimiento clásico que con la Reforma luterana. Es muy posible que a tal estudio del estoicismo romano se deba su hincapié en el rigor de las cualidades éticas.

Sin embargo, hacia 1533 se aprecia ya la influencia que ejercieron sobre Calvino el Nuevo Testamento de Erasmo y algunos escritos de Lutero. Calvino se había dejado enredar en la cuestión religiosa. En el día de Todos los Santos de aquel año, su amigo Nicolás Cop, en su calidad de nuevo rector de la Universidad de París, pronunció un

de los siete volúmenes publicados por mi antiguo y querido maestro Émile Doumergue". La obra de JAMES MACKINNON, *Calvin and the Reformation* (Londres, 1936), como dice su autor, "no es una biografía, sino primordialmente una sinopsis crítica de la obra e influencia de los Reformadores, en que el elemento biográfico sólo aparece en la medida en que es oportuno". En inglés puede verse también R. N. C. HUNT: *Calvin* (Londres, 1933).

JOHN T. MCNEILL, "Thirty Years of Calvin", en *Church History* (septiembre 1948), es un artículo fundamental y exhaustivo. Véase también ROLAND H. BAITON, *Bibliography of the Continental Reformation; Material Available in English* (Chicago, 1935). Un buen estudio sobre Calvino debido a un especialista católico es la obra de PIERRE IMBART DE LA TOUR titulada *Jean Calvin: L'Institution chrétienne* (París, 1935), vol. IV de *Les Origines de la Réforme*, del mismo autor. En su obra *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, 2 vols. (Nueva York, 1920), vol. I, cap. 17, HENRY OSBORN TAYLOR dedica 35 vívidas páginas al pensamiento, el estilo y la personalidad de Calvino. El libro *Calvin et Loyola: Deux réformes* (París, 1951) de ANDRÉ FAUVE-DORSAZ es una interesantísima obra de psicología comparada y teología.

discurso en que defendía manifiestamente la doctrina de la salvación por la fe; es posible que el discurso fuera redactado en gran parte por Calvino. Tanto éste como Cop tuvieron que huir de París.

Habiendo repudiado el catolicismo, Calvino se estableció después de algún tiempo en Basilea, escribiendo en 1536 el primer bosquejo de su *Institución de la religión cristiana*. Para un joven de 26 años era una obra notable, que lo situó de golpe a la cabeza de las fuerzas reformadoras. Los escritos de Lutero habían sido efusiones apasionadas que expresaban sus sentimientos íntimos, pero de poco contenido en punto a codificación y definición del dogma externo. Calvino colmó esta laguna: en seis capítulos que fueron multiplicándose lentamente hasta llegar a ochenta en la última edición de 1559-60, expuso un sistema rigurosamente razonado y lógicamente concatenado de moral, normas administrativas y dogma [15].

La sustancia del dogma calvinista era que el hombre es un ser impotente frente a la omnipotencia de Dios. Calvino llevó a su conclusión lógica absoluta los argumentos de Lutero contra el libre albedrío, recalcando que el hombre no puede hacer nada para cambiar su suerte, a la cual está predestinado, sea el infierno o la salvación. Si estaba predestinado a la salvación, o sea, si era uno de los "elegidos", probablemente daría muestras de ello por su comportamiento ejemplar en la tierra. Era éste un indicio del favor divino, pero sólo un indicio, no una garantía.

En vez de las efusivas divagaciones de Lutero acerca de estas cuestiones, Calvino brindaba leyes bien definidas. Al establecer un credo dogmático abrió un cauce en que podían confluir los reformadores suizos y franceses. No es, pues, nada de extrañar que Guillermo Farel, empeñado en el intento de convertir la ciudad de Ginebra a

[15] En la "Library of Christian Classics" se ha publicado la versión inglesa de los *Tratados teológicos* de Calvino, trad. con introducción y notas del Rev. J. K. S. Reid (Filadelfia, 1954), que expone aspectos de la obra de Calvino como maestro, administrador y polemista, así como de teólogo, que pudieran no encontrarse en la *Institución*; presenta especial interés "The Genevan Confession of 1536", una de las mejores exposiciones sucintas de las doctrinas calvinistas. En *Calvin: Textes Choisis* de CHARLES GAGNEBIN, prólogo de Karl Barth (París, 1948), se encuentra una breve sinopsis de los escritos de Calvino en su idioma original (principalmente de sus sermones y de la *Institución*) que permite apreciar por qué se considera tan grande su influencia sobre la lengua y la literatura francesas.

la doctrina reformada, lograra convencer a Calvino para que desenvolviera allí su labor.

II

Ginebra estaba madura para el experimento de Calvino. Acababa de rebelarse contra su obispo, que la había venido gobernando en nombre del Duque de Saboya, pero era por tradición un Estado eclesiástico, lo cual encajaba perfectamente con el convencimiento de Calvino de que el Estado debía subordinarse a la Iglesia y la obediencia a Dios había de prevalecer sobre la obediencia al Estado.

Al principio, el poder de Calvino sobre Ginebra fue de índole moral. A su llegada a Ginebra fue nombrado "Lector de Sagradas Escrituras" y nunca ocupó cargo superior al de pastor. Los ginebrinos, sin embargo, se enorgullecían de tener de ministro al autor de la *Institución* y al jefe de la Iglesia reformada. La severidad de sus normas les hacía refunfuñar (y en cierta ocasión lo echaron de la ciudad durante unos tres años), pero, al igual que los norteamericanos durante la Ley Seca, tenían el convencimiento de que les convenía, a ellos y a sus hijos.

Calvino sólo regresó a Ginebra a reserva de que los ciudadanos de ésta aceptaran sus condiciones, condiciones que incorporó en las *Ordenanzas eclesiásticas* y en las *Ordenanzas sobre el régimen del pueblo*, a las que de entonces en adelante se vieron sometidos los ginebrinos; los que se oponían a las condiciones dictadas por Calvino abandonaron la ciudad o fueron encarcelados o ejecutados. Esta vez, el poder de Calvino no era solamente moral, sino jurídico y político.

Las Ordenanzas son exponente de la proeza realizada por Calvino como legislador. Estableció dos principales órganos de gobierno: el Ministerio y el Consistorio. Por vez primera, el Ministerio establecía, en vez de reclutas casuales, un ejército disciplinado de predicadores protestantes que se ajustaban a un determinado programa y modo de vida. Los aspirantes al ministerio calvinista habían de pasar la prueba de fuego del examen hecho por otros ministros (entre ellos, por supuesto, Calvino) y la aprobación por parte del concejo municipal. A continuación se les hacía predicar ante el pueblo, sin la aprobación del cual no podían ser llamados a ocupar cargo alguno. Esta última condición introdujo, al menos en teoría (pues en la práctica pasó a

ser pura formalidad), una fisura democrática en el gobierno teocrático de Ginebra.

Este Ministerio entendía en doctrina religiosa; a las cuestiones de moralidad atendía el Consistorio, integrado por seis ministros y doce ancianos electos. El Consistorio examinaba las acusaciones y pronunciaba sentencias, llegando incluso a tener poder de excomunión. Las decisiones adoptadas por el Consistorio eran puestas en práctica por los funcionarios de la administración civil, con lo que las cuestiones de moral se convirtieron en cuestiones jurídicas, quedando sometidas al poder del Estado.

Con el Consistorio y el Ministerio, que juntos se reunían cada tres meses en un Sínodo para proceder a un examen de la disciplina, Calvino disponía de instrumentos suficientes para crear un "nuevo hombre", además de una Iglesia calvinista. De hecho, como dice A. M. Fairbairn, la Iglesia "no era simplemente una institución para venerar a Dios, sino un instrumento para crear hombres aptos para adorarlo" [16]. Esta idea de un poder eclesiástico cívico que se creaba sus propios ciudadanos era lo que más adelante había de ejercer tan poderosa atracción e influencia sobre Rousseau.

El régimen que Calvino impuso en Ginebra era análogo en muchos aspectos al de la *Utopía* de Moro, régimen que comprendía madrugar mucho, trabajar con ahinco y preocuparse constantemente de las buenas costumbres y las buenas lecturas, cultivando siempre las virtudes del ahorro y de la abstinencia.

Debemos recordar que todo ello se basaba en el trasfondo de que ya nos hemos ocupado: la protesta contra el lujo de la Iglesia; el hecho de que la corte pontificia no atendiera de cerca a las sencillas necesidades de los miembros de la Iglesia y, sobre todo, la convicción de que, en el fondo, la religión es cuestión de convencimiento y conciencia personales. El precipitado de todos estos sentimientos nos es sumamente familiar en el tipo de personaje producido por el régimen de Calvino: el puritano.

Calvino puso en práctica su régimen con gran energía y a menudo con verdadera ferocidad [17]. Uno de sus "ciudadanos" fue deca-

[16] *Cambridge Modern History*, vol. II, p. 364.

[17] Difícilmente puede atenuar la importancia de estos hechos la circunstancia de que los ciudadanos pudieran optar entre aceptar la Profesión de Fe o mar-

pitado por escribir versos que Calvino calificó de obscenos. Un culpable de jugar a las cartas fue puesto en la picota y un adúltero fue azotado por las calles de la ciudad y luego desterrado.

Entre éstas, la persecución de que fue objeto Miguel Servet fue el incidente más grave del gobierno de Calvino en Ginebra. Servet, que era un médico y hombre de ciencia que vivía en Francia, escribió un libro en que atacaba la doctrina ortodoxa de la Trinidad, motivo por el cual entabló con Calvino una violenta polémica teológica por carta. Las iras de Calvino llegaron a tal extremo que, siendo él mismo hereje de la Iglesia Católica, acusó secretamente a Servet de herejía a la Inquisición católica de Francia. Servet se vio obligado a huir y su mala fortuna quiso que la ruta tomada para fugarse le hiciera pasar por Ginebra. Aunque su libro no había sido ni escrito ni impreso en Ginebra, Calvino mandó detener a Servet e hizo que fuera quemado en la hoguera [18].

La violenta acción de Calvino mandando a la hoguera a uno de los primeros adictos a doctrinas de carácter más o menos unitario y que además era hombre de ciencia obliga a formular una importante observación acerca de la Reforma. Tanto Lutero como Calvino no sólo se oponían al nuevo arte, sino también al progreso científico de su época. En muchos aspectos, su actitud era mucho más furiosamente anticientífica que la de la Iglesia de Roma, y se ha señalado con frecuencia que, aunque fue maltratado por la Inquisición de Roma, Galileo lo hubiera pasado mucho peor si hubiera tenido la desgracia de vivir en Ginebra bajo el régimen de Calvino. Posteriormente, las vueltas y revueltas de la historia habían de convertir a los puritanos en sostenedores inquebrantables de la nueva ciencia, pero nada de esto se proponían la doctrina y la disciplina calvinistas.

charse, y que sólo se exigiera obediencia de los que preferían quedarse. Tampoco la mitiga el que tal rigor fuera una reacción contra el relajamiento moral de la Iglesia romana del Renacimiento.

18 El hecho dio lugar a una prolongada controversia sobre la tolerancia religiosa en que la defensa que Calvino hizo de su propio acto fue combatida por Sebastián Castalión en 1554 y apoyada por Teodoro de Beza, discípulo de Calvino. Debe añadirse que el alegato de Castalión en pro de la libertad de opinión religiosa influyó fuertemente en el desarrollo del arminianismo en Holanda, desde donde la idea de tolerancia se extendió a Inglaterra. Cf. J. W. ALLEN, *Political Thought in the Sixteenth Century* (Londres, 1928). Un relato interesante pero algo novelado de la quema de Miguel Servet y de la consiguiente controversia entre Calvino y Castalión es el libro de STEFAN ZWEIG, *The Right to Heresy: Castillio Against Calvin*, trad. de Eden y Cedar Paul (Nueva York, 1936).

III

En todos los puntos esenciales, el Estado calvinista era una dictadura teocrática [19]. Sin embargo, como ocurrió con Lutero, el movimiento calvinista, según había de desarrollarse en la historia, dio lugar a una mayor independencia del individuo, contribuyendo, con intención o sin ella, al individualismo personal, económico y político.

Por una parte, Calvino se había percatado de que un clero ilustrado y preparado que gobernara su grey con la predicación y no con los sacramentos suponía ciudadanos con instrucción, y el empeño calvinista en la lectura de la Biblia exigía enseñar a leer al populacho. Por esto, Calvino creó un sistema educativo que brindaba al común de las gentes más que los anteriores sistemas. En sus escuelas se ofrecían a los niños iguales posibilidades de instrucción, independientemente de sus condiciones de nacimiento o fortuna.

Además, Calvino aceptó (aunque no siempre aprobándola) la Nueva Economía. Daba por sentada la existencia de una sociedad estructurada en el aspecto económico con arreglo a un sistema capitalista, asentando sobre esta base su dictado moral. Según R. H. Tawney, Calvino aceptó abiertamente las principales características de una civilización "comercial" y "rompió con la tradición que considerando censurable atender a los intereses económicos 'más allá de lo necesario para subsistir', estigmatizaba al intermediario como parásito y al usurero como ladrón" [20].

19 Esto lo niega R. N. CAREW HUNT en "Calvin's Theory of Church and State", *The Church Quarterly Review* (abril 1929), p. 71, donde dice: "¿Estableció, pues, Calvino una teocracia en Ginebra? Si por teocracia se entiende dominación clerical, es indudable que no." Por último, sin embargo, reconoce: "Pero, en rigor, Calvino no sólo se orientaba hacia la teocracia, sino que al final de su vida estuvo muy cerca de crearla."

20 TAWNEY, *op. cit.*, p. 93. Sin embargo, ANDRÉ-E. SAYOUS, que ha estudiado la cuestión del capitalismo en la Ginebra de Calvino en "Calvinisme et Capitalisme: L'Expérience génevoise", *Annales d'histoire économique et sociale*, vol. VII (1935), pp. 225-255, llega a la conclusión de que la disciplina

La falta de sobriedad y la ostentación de riquezas eran aborrecibles para Calvino, pero no se oponía a que se acumularan riquezas. Condenó rotundamente la explotación de los pobres por los usureros, pero aceptó el hecho de que el mercader tuviera que pagar interés sobre el capital tomado a préstamo, que hacía posible sus beneficios. No es, pues, de extrañar que atrajera en gran medida a la

calvinista restringió tanto el capitalismo, que lo mantuvo en una forma primitiva.

En época reciente ha hervido un apasionante debate sobre la exacta relación de los reformadores y la Reforma con el desarrollo de nuestro moderno sistema económico. El punto de partida fue el libro de MAX WEBER *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que, aunque se publicó en 1904 y hoy está muy anticuado, abrió a muchos historiadores toda una nueva vía de investigación. La tesis de Weber es que las condiciones materiales para el capitalismo se dieron en muchas épocas del pasado y en muchos lugares; sin embargo, el capitalismo sólo cuajó en Occidente en tiempos modernos a causa de "el desarrollo del espíritu del capitalismo". Lo que Weber llama "ética económica racionalista" fue preparada por la noción luterana de la "profesión" (que muy bien podía ser el comercio) y por la idea puritano-calvinista del "ascetismo mundano".

La tesis de Weber fue desarrollada y en parte modificada por R. H. TAWNEY, que subrayó las enseñanzas calvinistas con más fuerza que las luteranas por considerarlas más simpatizantes con el capitalismo, afirmando incluso que la verdadera aceptación y glorificación de la Nueva Economía fue obra del puritanismo del siglo XVII. A juicio de Tawney, "creer que la religión abdica su primado teórico sobre la actividad económica y las instituciones sociales cuando se verifica la revuelta contra Roma es anticipar un movimiento que no se cumplió hasta siglo y medio después" (TAWNEY, *op. cit.*, p. 77). Según el análisis de este autor, es posible que otras religiones o sectas aceptaran gradualmente y a regañadientes las exigencias mundanas del naciente mundo económico (los jesuitas, por ejemplo, trataron de adaptar el catolicismo a la Nueva Economía), pero sólo el puritanismo se aferró firmemente a dicho mundo.

La tesis Weber-Tawney, como se ha dado en llamarla, ha sido atacada y defendida desde muchas posiciones. Se encontrará una buena exposición del debate en el prólogo a la edición de 1937 de la obra de TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, y una buena bibliografía en la n. 1 de la p. 237. A título de simple ejemplo citaremos un ataque contra la referida tesis. Weber subrayó que el "espíritu del capitalismo" creó las circunstancias materiales. R. M. ROBERTSON, en *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (Cambridge, 1935), denunció el "método sociológico" de Weber y sostuvo que lo cierto era lo contrario, insistiendo en que el capitalismo en auge modificó la ética religiosa; afirmaba que el "espíritu del capitalismo" no nació de impulsos

naciente burguesía y que, como afirma Arnold Toynbee, la fortificara para la inminente lucha por el poder, del mismo modo que más adelante hizo el marxismo con el proletariado.

El movimiento que Calvino puso en marcha contribuyó también al desarrollo del individualismo político, pero esto no formaba parte de sus propósitos deliberados. Tal evolución se produjo accidentalmente,

religiosos, sino de "las condiciones materiales de la civilización". Análogamente, en el prólogo al libro de Robertson, el historiador de la economía J. H. CLAPHAM afirma que "vemos que... el espíritu puritano no engendra el capitalismo, sino que llega a un acuerdo con él".

¿Cuál es nuestra posición en esta animada controversia? Aunque hoy se ha puesto de moda en algunos círculos académicos tildar de ingenua o de maliciosa la tesis Weber-Tawney, nuestra opinión es que tal enfoque supone no entender el sentido de la obra de Weber y de Tawney y pasar por alto las limitaciones que ellos mismos impusieron sobre la aplicación de sus teorías. Como Weber señalaba, su obra tenía carácter exploratorio; no quería "sustituir una interpretación unilateral 'materialista' de la civilización y de la historia por una interpretación 'espiritual' no menos unilateral".

Nuestra postura es equilibrada del mismo modo. Creemos que lo que los hombres piensan y sienten tiene máxima importancia, pero que las ideas y los sentimientos han de ponerse en relación con las circunstancias en que se dan. Por tanto, los cambios experimentados por un ethos religioso son complementarios de la evolución que se opere en otros cuadrantes de la vida de los hombres, y con esta evolución se dan la mano. En tales cuestiones, la causa y el efecto están entrelazados y son difíciles de distinguir; y la naturaleza específica del vínculo religioso-económico en el siglo XVII es cuestión de investigación empírica.

Sin embargo, parece fuera de toda duda racional que existía efectivamente una relación de esta naturaleza. Consideramos que este modo de ver lo apoya el hecho de que los pensadores del siglo XVII —contemporáneos de la doble evolución de los grupos religiosos reformados y del capitalismo— relacionaran estrechamente los dos movimientos. Como observaba Sir William Petty: "La que más vigorosamente atiende al comercio, en todo Estado y Gobierno, es la parte heterodoxa del mismo." Por circunstancias históricas, los "heterodoxos" de la Inglaterra del siglo XVII, por ejemplo, eran generalmente puritanos; a nuestro modo de ver, fue su heterodoxia más que la doctrina calvinista específica lo que los vinculaba a la nueva actividad económica. (Del mismo modo, los parsis de la India y los judíos de varios países han desempeñado un papel económico totalmente desproporcionado con sus efectivos numéricos.) Weber y Tawney quizá subrayaran excesivamente la afiliación doctrinal de los calvinistas al capitalismo, pero al menos su orientación era la acertada. Nosotros preferimos recalcar como valor clave de la heterodoxia la sensación de aislamiento y el sentido de misión que inspiran a un grupo. (Con todo, la cuestión

como consecuencia de determinadas presiones históricas, y no en la Ginebra que los calvinistas dominaban, sino en países como Francia e Inglaterra, donde constituían una minoría.

En Ginebra, Calvino rechazó el individualismo religioso lo mismo que el político, es decir, la libertad de opción del individuo en estas cuestiones. Ginebra era una teocracia calvinista en la que no se toleraba desviación alguna. Inspirado en este espíritu fue como Calvino preparó en su Universidad a hombres como Juan Knox y los reformadores ingleses que al regresar a sus respectivos países trataron de implantar la reforma calvinista [21].

Sin embargo, en sus países —al menos en Francia y en Inglaterra—, tales reformadores constituyeron durante largo tiempo una minoría.

es compleja; la heterodoxia, casi por definición, cierra ciertos cargos y empleos, pero abre otros; en algunos casos, los que quedan abiertos quizá sean militares y no económicos. Asimismo hay que tener en cuenta las tradiciones y cultura de los heterodoxos: los católicos irlandeses de Nueva Inglaterra eran heterodoxos, pero prefirieron ingresar en las fuerzas de policía en vez de dedicarse al comercio. Sin embargo, entrar más a fondo en esta intrincada cuestión exigiría todo un libro; aquí hemos de contentarnos con una simple ojeada.)

Interesa también hacer notar que un importante subproducto del vínculo entre la heterodoxia y el desenvolvimiento económico fue el desarrollo de la tolerancia. Sir William Petty llegó a declarar que, desde el punto de vista económico, los cismáticos tenían verdadero valor. En el siglo XVII parecía evidente que la persecución era incompatible con la prosperidad, pues eran los anticonformistas los que ocupaban la primera línea del progreso económico. Uno de los resultados de esta convicción, en Europa occidental y central, fue mayor tolerancia para los judíos, a lo cual contribuyó especialmente el ejemplo holandés. Véase además ELI HECKSCHER, *Mercantilism*, trad. de M. Schapiro, 2 vols. (Londres, 1935), vol. II, pp. 304-305, y asimismo G. P. GOOCH, *Political Thought in England from Bacon to Halifax* (Oxford, 1950), pp. 174-177, en cuanto a la defensa de la tolerancia como medida económica hecha por el poeta Andrew Marvell. En el pensamiento de William Penn se encontrará también hincapié en las razones económicas de la tolerancia. Esta motivación económica de la tolerancia religiosa la pasan por alto algunos historiadores dando por sentado que la tolerancia fue consecuencia principalmente de las guerras de religión o del triunfo del altruismo y del humanitarismo en el siglo XVIII.

21 El luteranismo había estado demasiado ligado a las instituciones y nacionalismo alemanes (v. gr., a los principados territoriales) para atraer plenamente, por ejemplo, a los franceses o a los ingleses. Parte de la labor de Calvino consistió en moldear una teología reformada que se adaptara a condiciones que no fueran las alemanas.

No pudieron imponer su voluntad sobre los demás, por lo que al principio se encontraron en la situación de tener que pedir tolerancia religiosa para sí mismos. Al ponerse de manifiesto que la tolerancia religiosa dependía de la voluntad del poder político, los calvinistas se esforzaron por conseguir poder político. Una vez más, su posición minoritaria los obligó a menudo a alinearse en el bando de la tolerancia, con lo que se hicieron "antiabsolutistas" y en ocasiones vagamente afines a los demócratas.

Así, en virtud de contingencias históricas y no por tendencia doctrinal (aunque ésta existía efectivamente), el calvinismo terminó por emparentarse con el gobierno "libre" y con el individualismo, no sólo económico, sino también político, como claramente podremos apreciarlo estudiando a los hugonotes franceses.

LOS HUGONOTES FRANCESES

I

A diferencia de Alemania, Francia fue un país en que la Reforma tuvo origen en el plano de la secta y no en calidad de movimiento nacional. Mucho antes de que llegaran los reformadores calvinistas de que acabamos de tratar, la Reforma dio comienzo allí a título de fenómeno local, más inspirado en el Renacimiento francés que atenido a la influencia de Lutero. En realidad, Jacques Lefèvre d'Étaples se anticipó a Lutero publicando una traducción latina de las Epístolas de San Pablo (1512) con un comentario en que afirmaba que sin la gracia de Dios las obras de los hombres carecían de todo mérito.

En torno a Lefèvre y a su discípulo Briçonnet se reunieron en Meaux un grupo de predicadores (entre ellos Farel) bajo la protección de una mujer notable, Margarita de Navarra, la hermana del rey. Sin embargo, después de 1521, año en que las doctrinas luteranas fueron condenadas por la Sorbona, el pequeño grupo de Meaux empezó a ser blanco de sospechas y se manifestaron los primeros indicios de persecución. La política de Francisco I para con los reformadores era titubeante: no los apoyaba, pero, en cambio, en ocasiones los toleraba por exigencias de política exterior, como la alianza con los príncipes protestantes alemanes.

Esta tolerancia indecisa brindó a Calvino la oportunidad que necesitaba. Lefèvre había muerto en 1536, el mismo año en que Calvino había escrito su *Institución*, y la dirección de la Reforma en Francia pasó rápidamente a manos de Calvino, por falta de otro jefe dinámico. Calvino predicaba una doctrina de obediencia pasiva al rey y sólo pedía tolerancia religiosa. Al principio se dirigió principalmente a la burguesía y a la clase artesana.

Sin embargo, inesperadamente, la doctrina de Calvino fue aceptada por otra clase social: la nobleza. Es difícil decir por qué el calvinismo atrajo entonces a los nobles: quizá vieran en él las mismas posibilidades de particularismo que los príncipes alemanes habían visto en el luteranismo (frente a la política universalista del Sacro Imperio Romano). Sea como fuere, en 1560 uno de los grandes puntales de apoyo de la secta, si no el principal, estaba constituido por la nobleza. Hasta nombres tan encumbrados como el Príncipe de Condé y Antonio de Borbón (Rey de Navarra) se contaban entre los calvinistas, y esta asociación llevó consigo consecuencias trascendentales.

En este momento fue cuando los protestantes franceses adoptaron el nombre de hugonotes (derivado probablemente de la palabra alemana que significa "confederados"). El calvinismo se convirtió en dogma defendido por muchos nobles, con lo que acabó por entremezclarse con su oposición política a la familia católica de los Guisa y sus pretensiones de supremacía. Además, los sucesores de Calvino, que murió en 1564, empezaron a abandonar su doctrina de la obediencia pasiva y a recurrir a la fuerza, lo que dio lugar a las desordenadas guerras civiles que hirvieron en Francia durante casi todos los treinta años siguientes [22].

[22] Una exposición clásica francesa es la obra de JEAN H. MARIÉJOL "La réforme et la Ligue — L'Edict de Nantes (1559-1598)", vol. VI (París, 1904), en la *Histoire de France*, edit. por Ernest Lavisse. En inglés pueden consultarse los detallados volúmenes de HENRY M. BAIRD, *History of the Rise of the Huguenots of France*, 2 vols. (Nueva York, 1879), y *The Huguenots and Henry of Navarre*, 2 vols. (Nueva York, 1886). Una obra posterior que estudia un período algo más corto es la de JAMES THOMPSON: *The Wars of Religion in France, 1559-1576* (Chicago, 1909).

II

Durante todos los años de las guerras civiles, los hugonotes fueron una minoría: incluso los cálculos más favorables no cifran su número en más de una cuarta parte de la población francesa. En su calidad de minoría, su teoría política tendía a adoptar la forma de oposición al gobierno absolutista que no ofrecía garantías de protección a las minorías o a determinados grupos. Lo que los hugonotes querían era un gobierno fundado en el mutuo acuerdo y no un soberano absoluto. En cierto modo invocaban el concepto medieval de gobierno limitado por la ley tradicional y por los privilegios de determinados grupos frente a la nueva versión de soberanía absoluta difundida por Maquiavelo y sus seguidores.

La protesta de los hugonotes contra el gobierno absoluto adoptó dos formas características; invocaban la protección o tutela de la ley natural —lo que generalmente se expresaba en una teoría según la cual el Estado se basa en un contrato— o de los derechos históricos.

La primera de estas dos clases de teoría política de los hugonotes la ilustra la obra de un autor anónimo que escribió con el seudónimo de Esteban Junio Bruto. Se recordará que la familia romana de este nombre era la que estaba siempre de la parte del pueblo, en la que aparece en las obras de Shakespeare *Julio César* y *Coriolano*. Dicho autor adoptó, pues, el nombre de Esteban Junio Bruto para dar a entender que estaba en contra de la tiranía. En 1579 publicó un libro en latín titulado *Vindiciae contra tyrannos*, que apareció dos años después en versión francesa.

Tratado bastante sistemático sobre los orígenes de la soberanía y las limitaciones que deben imponérsele, la *Vindicación* se proponía principalmente justificar la rebelión contra los reyes. Junio Bruto afirmaba que existen dos clases de pactos o contratos: uno, el concertado entre el rey y su pueblo, que está condicionado a otro, un pacto sagrado entre el rey, el pueblo y Dios. El pueblo sólo debía obediencia al rey mientras éste observara el pacto sagrado. Sin embargo, el derecho de resistencia no se concedía al pueblo, sino sólo a sus magistrados, por lo que tal tratado constituía una teoría esencialmente aristocrática más que democrática de la desobediencia o rebelión política.

La otra justificación de la resistencia a la tiranía, la basada en razones históricas, se expresa en la obra *Franco-Gallia* de François Hotman. Dicha obra fue escrita unos cuantos años antes que la *Vindicación*, en 1573, y en ella se trataba de minar el poder real absoluto manteniendo que los antecesores de los reyes franceses siempre habían sido elegidos y sus poderes fiscalizados por los aristócratas, cuyos herederos en aquella época eran los Estados generales. El libro de Hotman, cuya fundamentación histórica es, según hoy sabemos, dudosa, atribuía también el derecho de resistencia a los magistrados, o sea, a los Estados generales.

III

Lo dicho acerca de Esteban Junio Bruto y Hotman ilustra el hecho de que, tanto entonces como ahora, las opiniones políticas se sustentan en parte por la razón de orden práctico de que apoyan la posición real del que las defiende, es decir, el poder. Por tanto, las ideologías políticas no debieran entenderse simplemente como sistemas abstractos lógicos, sino en su relación con las personas y el partido que las sustentan a título de formulaciones racionales de sus apetencias sectarias.

Por tanto, la historia de las ideas debe ser también la de las situaciones en que las ideas se han desarrollado. La fascinación que ejerce un estudio como el que intentamos en estas páginas se encuentra en esta interacción entre las ideas y las circunstancias concretas en que brotan. La teoría política de los hugonotes no se agota únicamente en una serie de obras, sino que exige encuadrar tales obras en el ámbito de las luchas político-religiosas del siglo XVI.

A título de prueba ulterior de esta tesis citaremos a los adversarios de los escritores políticos hugonotes: los teóricos católicos conocidos con el nombre de monarcómacos [23]. Éstos, lo mismo que los protestantes, unas veces justificaban y otras atacaban el regicidio, y defendían o denunciaban la monarquía hereditaria. Así, por ejemplo, cuando

[23] Al parecer, el término "monarcómaco" fue inventado por WILLIAM BARCLAY en *De regno et regali potestate* (1600) para designar a los teóricos que justificaban el derecho a la resistencia. Como observa GEORGE H. SABINE, "no implicaba oposición a la monarquía como tal"; cf. de este autor *A History of Political Theory* (Nueva York, 1937), n. 1, p. 374, y en general los caps. 18 y 19.

Enrique de Navarra, el príncipe protestante, pasó a ser heredero directo de la corona de Francia, los católicos y la Sorbona se pusieron a defender el principio de elección por parte de los Estados generales, mientras los hugonotes, abandonando entonces a Hotman y sus argumentaciones, aceptaron sin reservas el derecho hereditario.

No obstante, el que las ideologías políticas se sustenten por motivos sectaristas no impide que puedan ejercer consecuencias no sectarias. Así, por ejemplo, los ataques ocasionales de protestantes y católicos contra la monarquía absoluta prepararon el camino para las teorías democráticas de gobierno. Del mismo modo, la situación política de Francia en el siglo XVI se tradujo en la formulación de programas, sobre todo por parte de los protestantes, que, tratando de granjearse el apoyo de los grupos que estaban al margen de la contienda, habían de desbordar el campo restringido de los objetivos partidistas y asumir una dimensión universal. De igual manera, las teorías políticas calvinistas que en Ginebra desembocaron en una teocracia tendieron a la democracia en Francia y luego en América por las razones que hemos apuntado [24].

IV

Pasemos ahora de la teoría a la práctica política de las guerras de religión en Francia. Pocos años antes de que Esteban Junio Bruto escribiera su *Vindiciae contra tyrannos*, Catalina de Médicis, la última gran descendiente de los Médicis, madre del soberano reinante, había tratado de tender un puente entre los católicos y los protestantes mediante un matrimonio entre las dos partes en discordia, concertando el enlace entre Enrique de Navarra, jefe del bando protestante, y la familia reinante.

[24] Afirmación análoga se ha hecho sobre la doctrina calvinista y la organización económica de la sociedad. R. H. TAWNEY, *op. cit.*, p. 100, observa que "de la doctrina de Calvino podía deducirse lo mismo un intenso individualismo que un riguroso socialismo cristiano. Cuál de los dos había de predominar dependía..., sobre todo, de que los calvinistas fueran, como en Ginebra y en Escocia, una mayoría que pudiera implantar sus ideales sobre el orden social o bien, como en Inglaterra, una minoría que vivía a la defensiva bajo la mirada suspicaz de un gobierno hostil."

Sin embargo, dicha fórmula de solución fracasó en su propósito de atraerse a los protestantes, visto lo cual Catalina urdió un plan distinto: la matanza de San Bartolomé. Se perpetró ésta el 24 de agosto de 1572 durante las fiestas por las bodas de Enrique de Navarra. Es una fecha que los hugonotes no han olvidado jamás. Tan sólo en París se dio muerte al almirante Coligny, uno de los más destacados jefes hugonotes, y a un número de protestantes que oscila entre los 2.000 y los 3.000, calculándose que los hugonotes asesinados en todo el país no bajaron de 6.000, llegando quizá a los 20.000 [25]. Otros muchos hugonotes salieron poco después de Francia en un éxodo de terror. El propio Enrique de Navarra fue hecho prisionero, viéndose obligado a abrazar el catolicismo para salvar la vida.

Sin embargo, en 1576, cuatro años después de la carnicería, Enrique de Navarra, que había logrado fugarse, volvió a unirse a los hugonotes haciendo nueva profesión de calvinismo. Dotado de energía y talento militar, consiguió conquistar casi toda Francia en los años siguientes, llegando a las puertas de París en 1593. Pero su asedio de la capital fracasó. Y entonces, ante la alternativa de levantar el asedio o de hacer la paz, adoptó una decisión extraordinaria: Enrique de Navarra, caudillo de todos los hugonotes, volvió a convertirse al catolicismo romano. Cuenta la tradición que las palabras por él pronunciadas en aquella ocasión fueron: "París bien vale una misa". Sea como fuere, el hecho es que logró sentarse en calidad de católico en el trono de los reyes de Francia.

Al abrazar el catolicismo con objeto de volver a unir a la nación francesa en un momento crucial de su historia, Enrique atendía a lo que Maquiavelo hubiera calificado de razón de estado. Veremos que a esta misma razón se plegó también Carlos II en 1660 a su regreso a Inglaterra; es casi seguro que era católico romano y lo es igualmente que la Restauración hubiera sido imposible de haberse empeñado en seguir presentándose públicamente como tal.

La conversión de Enrique de Navarra coadyuvó a poner fin a las largas guerras de religión. Proclamándose restaurador de Francia puso manos a la obra de reconstrucción con la ayuda de un gran administrador: Sully. Consagró el poder del Estado a la construcción de carreteras y vías de aguas y fomentó el desenvolvimiento de nuevas industrias. En un espacio de tiempo brevísimo, los estragos económicos de las guerras de religión quedaron reparados en Francia.

[25] Cf. SMITH, *op. cit.*, cap. 4.

Posteriormente, en 1598, Enrique adoptó en el terreno religioso una medida de gran importancia en la historia de Francia. Promulgó un edicto de tolerancia que suele denominarse Edicto de Nantes y que al menos sobre el papel fue expresión de la política religiosa francesa durante los cien años siguientes. En virtud de dicho edicto no sólo se concedía tolerancia religiosa a los hugonotes, sino que virtualmente se creaba "un Estado dentro del Estado", permitiéndoles mantener sus propios ejércitos y sus ciudades amuralladas.

Pero así como mediante el Edicto de Nantes se esforzaba Enrique por garantizar la libertad de los hugonotes, también se preocupó de probar su fidelidad al catolicismo que había vuelto a profesar. Cumpliendo este deseo, se interesó vivamente por una de las grandes escuelas de los jesuitas, la de La Flèche, entre cuyos alumnos se contaba Descartes, e incluso legó su corazón a la escuela. Descartes figuraba entre los presentes en los funerales de Enrique (que fue muerto a puñaladas en 1610 por un fanático religioso), circunstancia significativa por recordarnos que Enrique de Navarra logró crear el ambiente estable y próspero de la Francia del siglo XVII que sirvió de trasfondo a la obra científica de hombres como Descartes.

V

Después de la muerte de Enrique de Navarra, Francia fue convirtiéndose gradualmente en un país cada vez más autocrático. Es cierto que en 1614 se convocó una reunión de los Estados generales (el Parlamento francés), pero fue su última sesión hasta la Revolución francesa, 175 años después. En toda la segunda mitad del siglo XVII, el gran Rey Sol, Luis XIV, dominó el escenario francés dilapidando en sus guerras la riqueza acumulada por el ministro de Enrique IV, Sully, y de su propio ministro, Colbert. La nota característica de su gobierno la da la frase que se le atribuye: "*L'état, c'est moi.*"

En este ambiente, los hugonotes sufrieron una tolerancia concedida a regañadientes. En medida cada vez mayor, ellos, que constituían la parte industriosa de la población francesa por creer en las virtudes calvinistas del ahorro, la frugalidad y la abstinencia, vieron que su

comercio y su industria eran entorpecidos por el gobierno autocrático de Luis XIV. Al final, en 1685, Luis XIV revocó el Edicto de Nantes.

Consecuencia de esto fue otro gran éxodo de hugonotes franceses. La mayoría de ellos emigraron a Holanda, Prusia o Inglaterra. Muchos de ellos, al trasladarse a Inglaterra se establecieron en un lugar llamado Spitalfields, donde trabajaron de tejedores, sobre todo de sedas, y formaron sus propias sociedades filosóficas, literarias y científicas [26]. Y allí consiguieron fabricar tejidos tan delicados, que los papas les encargaban de tejer las blancas vestiduras de seda que llevan en la ceremonia de pontificación.

En esto podemos ver una imagen de la creciente subordinación de la religión a los intereses de la política y de la economía en los siglos XVI y XVII. Hemos visto ya cómo esto ocurrió en la práctica seguida por el propio Lutero, fenómeno que se acusó con mayor fuerza durante la Guerra de los Treinta Años. Fue ésta una guerra que dio comienzo en 1618 por razones religiosas y dio fin en 1648 por razones políticas; fue una guerra en la que pudo verse a un cardenal católico, Richelieu, urdir maniobras para empujar a Francia hacia el bando de las potencias protestantes a fin de derrotar a los Habsburgo, que eran católicos [27].

VI

La historia de Spitalfields sirve también para recordarnos que, aunque fue un movimiento religioso, la Reforma tuvo también consecuencias seculares duraderas. Resumámoslas brevemente.

Uno de los resultados importantes de la Reforma fue que fortaleció el Estado territorial. La protesta luterana rompió el ideal universalista de la Iglesia Católica y luego subordinó la religión al Estado reservando al individuo únicamente la "vida interior". Las guerras

26 A los hugonotes franceses hay que concederles también el mérito de la popularización de la literatura inglesa en Europa y, en particular, en Francia. Compusieron diccionarios bilingües y gramáticas, tradujeron obras inglesas y "crearon las primeras revistas internacionales de Europa. A ellos se remonta la anglomanía que había de apoderarse del siglo XVIII". H. M. P., "English Literature Seen through French Eyes", *Yale French Studies*, n.º 6, p. 111.

27 El mejor estudio es el de C. V. WEDGWOOD, *The Thirty Years' War* (Nueva York, 1939).

de religión que se sucedieron en Alemania y en Francia para extenderse luego por toda Europa en la Guerra de los Treinta Años contribuyeron a definir la futura configuración política de Europa a base de Estados nacionales, soberanos e independientes.

Otra importante consecuencia de la Reforma fue el aliento que infundió a la clase media en auge. Al menos en su versión calvinista, la Reforma hizo de la religión una cosa de este mundo y operó el milagro de identificar las buenas obras con la acumulación de riquezas. La vergüenza del lucro quedó barrida y lo que antes era codicia de riquezas pasó a ser el cumplimiento de los designios de Dios sobre esta tierra.

Robustecimiento de los Estados nacionales y auge de la clase media: éstas son las características de lo que hemos aprendido a denominar historia moderna. Si a éstas añadimos lo que a primera vista pueden parecer elementos contradictorios, el individualismo religioso y político, nos habremos adentrado ya en un camino que conduce derechamente al mundo contemporáneo. Así, un movimiento que tuvo su origen en el deseo de sanar a una Iglesia unida y de hacerla volver a su primitiva condición acarreó la consecuencia de que dicha Iglesia quedara desgarrada y dividida en su propio seno, creando un mundo nuevo. Unos cuantos años antes, tratando de encontrar un camino más corto hacia las Indias, Cristóbal Colón descubría accidentalmente un nuevo mundo. Del mismo modo, Martín Lutero y sus seguidores, tratando de volver al mundo antiguo, contribuyeron a crear un mundo nuevo, un mundo nuevo no tanto en la dimensión espacial como en la temporal: el mundo de los tiempos modernos.

CAPÍTULO VII

LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

En estos últimos años, los historiadores han acabado por advertir que el cambio más trascendental a que dio lugar el Renacimiento fue la evolución del método científico en la investigación; y a esto se debe que el período de desarrollo de la ciencia que va de 1500 a 1700 haya quedado bautizado con un nuevo nombre: el de Revolución Científica. El Prof. Herbert Butterfield se hace intérprete del parecer de muchos historiadores contemporáneos cuando dice de la Revolución Científica que "eclipsa a cualquier otro hecho acaecido desde el advenimiento del Cristianismo y reduce el Renacimiento y la Reforma a la categoría de simples episodios" [1].

[1] HERBERT BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science* (Nueva York, 1952), p. VIII. Se trata de una sinopsis amplia, general, "humanista"; quizá la mejor que existe. A. R. HALL, *The Scientific Revolution, 1500-1800* (Boston, 1954) abarca aproximadamente el mismo período que Butterfield, pero de una forma más extensa y académica; se presta para llevar a cabo un estudio detenido. El libro de H. T. PLEDGE, *Science since 1500: A Short History of Mathematics, Physics, Chemistry, Biology* (Londres, 1939), es más un manual que una obra sintética y supone el conocimiento teórico de las ciencias de que trata. Contiene, sin embargo, algunas interesantes excentricidades del autor así como gráficos en que se representan las relaciones entre maestros y discípulos y mapas en que pueden verse los lugares de nacimiento de los hombres de ciencia. La mayor parte de la obra —al menos dos tercios— trata de tiempos posteriores a 1800, o sea, posteriores al período de que aquí nos ocupamos. S. F. MASON, *A History of the Sciences* (Londres, 1953), es una historia de

Los historiadores reconocen, pues, la importancia crítica que el desenvolvimiento del pensamiento científico registrado entre 1500 y 1700 entraña para la formación de la civilización moderna, y este mismo reconocimiento, al que sólo se ha llegado en fecha reciente, es a su vez precipitado de la potente repercusión de la ciencia en la vida de nuestra generación. En el siglo XX, la ciencia ha rehecho el mundo, tanto en sus raíces como en su ramaje, lo mismo en el sentido intelectual que en el aspecto material, y con ello ha transformado nuestra visión del pasado tan radicalmente como nuestra previsión del futuro. En el aspecto material vivimos en un mundo nuevo que cambia constantemente; e intelectualmente vemos el mundo de un modo diferente, por lo que los procesos de la naturaleza y aun de la historia nos presentan un sentido lógico distinto.

En resumen, la Revolución Científica registrada entre 1500 y 1700 fue en primer término una revolución intelectual: enseñó a los hombres a pensar de otra manera. Sólo más adelante se aplicó este pensamiento a un nuevo uso práctico, en aquella Revolución Industrial que, iniciada hacia 1800, imprimió a nuestra civilización sus características externas. Pero la Revolución Científica en sí supuso principalmente un cambio fundamental en el modo en que los hombres se representaban el mundo; fue el cambio profundo "de un mundo de cosas ordenadas con arreglo a su naturaleza ideal a un mundo de

la ciencia desde la antigüedad hasta el siglo XX, en la que sólo se dedica una sexta parte a la revolución científica de los siglos XVI y XVII. Es libro sugestivo, aunque de ningún modo concienzudo; tiene bibliografía. En HERBERT DINGLE, *The Scientific Adventure: Essays in the History and Philosophy of Science* (Nueva York, 1953), se encontrarán artículos sobre Copérnico y Galileo, así como sobre otros temas, entre ellos uno de interés sobre la ciencia y la ética ("Science and Ethics"), tema de que trata también J. BRONOWSKI en *Science and Human Values* (Nueva York, 1957). La obra de A. WOLF, *A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2.ª edic. (Londres, 1950), tiene especial valor por su profusión de ilustraciones, su preocupación por la técnica y su amplitud. No es un estudio continuo, como el de Butterfield, sino una serie de temas desarrollados más o menos separadamente. En orientación está algo anticuada; por ej., todavía acepta sin reservas la concepción burckhardtiana del Renacimiento y trata a la religión como enemigo obcecado del progreso científico; no obstante, habida cuenta de su amplitud, es indispensable. Se recomienda consultar también THOMAS S. KUHN, *The Copernican Revolution* (Cambridge, 1957), que contiene bibliografías al día.

acontecimientos que se operan dentro de un mecanismo rígido de causas y efectos"[2].

I

El concepto que antes de 1500 se tenía de cómo funciona el mundo era completamente distinto del nuestro, presentando una diferencia de tal magnitud, que resulta difícil retroceder para penetrar en la concepción de aquellos tiempos. En realidad, el cometido que más dificultad plantea al historiador es pensar como otra civilización pensó: encontrar razonables sus explicaciones y natural su visión del mundo.

Desde un primer momento hemos de percatarnos de que no se debía pura y simplemente a ignorancia el que un pintor medieval diera a la figura de Jesucristo proporciones mayores de las toleradas por la perspectiva[3], como tampoco cabe tildar de poco observador al viajero de la Edad Media que a lo que era evidentemente un elefante lo calificaba de animal de cinco patas, de una de las cuales se servía a modo de mano. A nosotros nos parece ridículo el relato del viajero, porque, para nosotros, el elefante está clasificado en el orden de los mamíferos y lo consideramos dentro del contexto de la evolución: advertimos sus vínculos con el caballo y con el tigre, con la ballena y con el hombre. Para los hombres de la Edad Media, en cambio, el mundo se presentaba con un distinto conjunto de relaciones internas; su estructura era distinta, como lo sigue siendo en la actualidad para civilizaciones distintas de la nuestra. El primitivo actual que dice que él *es* su propio animal totem tampoco puede considerarse ridículo sin más[4], y el isleño que ha creado un nombre para cada especie de árbol, pero no el nombre genérico de árbol no es un simple ignorante. Todos ellos viven alojados en un distinto sistema conceptual de la naturaleza.

El sistema conceptual de la naturaleza que dominaba en la Edad Media había sido formado o, mejor dicho, refundido hacia el año de

2 J. BRONOWSKI, *The Common Sense of Science* (Londres, 1951), *passim*, obra en que se estudia la filosofía en que se basa el desarrollo de la ciencia.

3 Cf. LEWIS MUMFORD, *Technics and Civilization* (Nueva York, 1934).

4 Cf. ERNST CASSIRER, *An Essay on Man*, Anchor Books (Nueva York, 1953), p. 110.

1250 por Santo Tomás de Aquino. En aquella época, las obras de Aristóteles ya eran conocidas de los pensadores árabes, que las habían traducido del griego. Dando este rodeo, la física y la medicina de Aristóteles se difundieron también por Occidente, donde sus obras fueron traducidas al latín. La gran obra de Santo Tomás consistió en ensamblar el sistema natural de Aristóteles con la teología y la ética cristianas, forjando así una concepción única que habría de perdurar durante los trescientos años siguientes.

El redescubrimiento de Aristóteles hecho hacia 1250 por Occidente fue, pues, como un primer renacimiento del saber griego. En aquella época hubo ya entusiastas aislados de los estudios clásicos, uno de los cuales fue el Emperador Federico II, a quien sus contemporáneos, llenos de admiración, llamaban *stupor mundi et immutator mirabilis*. Pero, en general, el descubrimiento de Aristóteles no constituyó una vuelta de todo el pensamiento y la literatura griegos a Occidente; sólo llevó consigo una primera y delgada capa de humanismo: un interés por los fenómenos de la naturaleza. La naturaleza todavía se entendía, como se había entendido antes de 1250, movida de un momento a otro por obra de un milagro siempre nuevo y siempre renovado. Sin embargo, después de 1250, los hombres empezaron a interesarse por la forma del milagro; querían saber a qué orden, a qué jerarquía se ajustaba.

Todas las cosas que existen en la naturaleza se entendían entonces, como se entienden ahora, como compuestas de un cierto número de elementos fundamentales. El número de elementos que Aristóteles había admitido y que se generalizó fue el de cuatro. Los elementos eran el aire y el fuego, el agua y la tierra.

Se consideraba que los elementos obedecían a lo que nosotros llamaríamos leyes, pero sería un error creer que su esquema dinámico tenía o había de tener la secuencia exacta que hoy buscamos en una ley natural. Más que obedecer a una ley, los elementos expresaban y seguían su respectiva naturaleza ideal. Los elementos agua y tierra se desplazaban hacia abajo cuando les era posible, toda vez que se esforzaban por encontrar su centro natural. Los elementos aire y fuego se movían hacia lo alto, también para llegar a sus respectivos centros naturales. En el drama de Shakespeare, Cleopatra moribunda piensa en Marco Antonio, que ha muerto ya, y exclama:

Llego ya, esposo mío.
....
Soy Fuego y Aire; mis demás elementos
los entrego a la vida inferior[5].

Como en otros casos, Shakespeare se sirve aquí de las ideas de la física medieval. Se creía que un hombre o una mujer, al igual que cualquier otra cosa, estaban compuestos físicamente de los cuatro elementos (y, por tanto, éstos se manifestaban en su físico y en su temperamento a modo de cuatro humores o inclinaciones: el aire como sangre, el fuego como cólera, el agua como flema y la tierra como bilis negra o melancolía). Cuando un hombre o una mujer morían, los elementos aire y fuego abandonaban su cuerpo y se apresuraban a volver a sus respectivos centros en el cielo; sólo quedaban los elementos agua y tierra, por lo que el cuerpo se abatía sobre el suelo.

La tendencia de los elementos a volver a sus verdaderos centros de origen mantenía en movimiento al mundo: por ejemplo, un terrón de mantillo, aun no siendo todo de tierra, lo era en su mayor parte, por lo cual tendía a volver a la tierra. Cada elemento tenía como una voluntad propia que lo empujaba a cumplir su naturaleza esencial. La naturaleza seguía andando en virtud de tales tendencias, de tales movimientos, no funcionando como una máquina, sino desenvolviéndose a modo de orden jerárquico, orden en que cada elemento se esforzaba por lograr el cumplimiento de sí mismo. Si alguna vez se llegara a tal cumplimiento universal, la naturaleza alcanzaría la plenitud; el universo se detendría y, quedando inmóvil, se convertiría en la obra perfecta de Dios, obra que, dejando de agitarse inquieta, permanecería fija ya para siempre.

II

En el sistema de los cuatro elementos, los cuerpos celestes no estaban hechos de materia en el sentido terrenal. En ellos predominaban los elementos aire y fuego en una forma más pura, llegando a originar un quinto elemento: el éter; por ello, los cuerpos celestes pertenecían a un orden superior al de la tierra, y era natural que estuvieran por encima de la tierra. La idea que en 1666 se le ocurrió a Newton estando en el jardín de su madre, la de que los planetas se mantenían en sus órbitas en virtud de una fuerza de la misma especie que la de la fuerza que atrae la manzana hacia el suelo, no era posible en la Edad Media, y ello por dos razones. Una es que en aquellos siglos no se concebía que hubiera fuerzas que actuaran de esta manera sobre los elementos; el cielo estrellado no se les presentaba como si fuera una máquina. Pero la otra razón, que suele pasarse por alto con mayor frecuencia, es más profunda: es que en la Edad Media no se podía concebir que los planetas estuvieran hechos de la misma sustancia que una manzana.

[5] SHAKESPEARE, *Antonio y Cleopatra*, Acto V, escena 2.

La imagen medieval del movimiento de los cuerpos celestes procedía también de los griegos, concretamente de Claudio Ptolomeo, astrónomo que perteneció a la escuela de científicos griegos exiliados en Alejandría en el siglo II de nuestra era. Según dicha concepción, las estrellas que parecen inmóviles estaban insertas en una esfera fija en torno a la Tierra. Entre la Tierra y esta esfera fija exterior se consideraba que había, ordenadas en capas, otras siete esferas, cada una con su centro en la Tierra. Cada una de estas siete esferas transportaba lo que entonces se llamaba un planeta, es decir, una esfera transportaba la Luna y otra el Sol; más allá de éstas, una esfera transportaba a Mercurio, otra a Venus, otra a Marte, otra a Júpiter y otra, por último, a Saturno.

Los movimientos que los planetas describían en sus esferas rotatorias eran complicados, pues las trayectorias planetarias, vistas desde la Tierra, avanzan y luego se repliegan sobre sí mismas de vez en cuando. A largos intervalos, estos mismos movimientos de repliegue cambian de sentido, con lo que a veces parece que durante algún tiempo dos planetas entretejen sus trayectorias. (Una de estas raras conjunciones hace que algunas veces se corten entre sí las órbitas de Júpiter y de Saturno y cuando esto ocurre se dice que los dos planetas "juegan", oscilan. La historia refiere que Júpiter y Saturno oscilaron en la fecha del nacimiento de Jesucristo, y también, dicho sea de paso, al producirse la Revolución inglesa de 1688.)

Ptolomeo comparó las órbitas de los planetas y sus extraños repliegues con el rodar de un círculo sobre otro o más círculos. Para los griegos y luego para los seguidores medievales de Aristóteles, el círculo

era, de cierto modo místico, una trayectoria perfecta, y era natural que de los círculos se sacaran otros trazados. Se consideraba que el círculo era la trayectoria que un objeto natural, abandonado a sí mismo, tendería a describir. Por igual razón, para los griegos y los seguidores medievales de Aristóteles, la línea recta representaba una trayectoria antinatural. Aristóteles suponía que una flecha, para seguir desplazándose describiendo una trayectoria rectilínea, había de ser empujada constantemente por el aire. Esta equivocada hipótesis constituyó uno de los principales obstáculos que se opusieron al desarrollo de una mecánica realista mientras Aristóteles fue considerado autoridad indiscutible.

Las curvas descritas por Ptolomeo trazadas por círculos que cabalgaban sobre otros círculos coinciden bastante bien con los tiempos del movimiento de los astros. Es, en efecto, posible construir la mayoría de las curvas de tal manera, a modo de epiciclos producidos por círculos superpuestos sobre otros círculos, si se emplea un número suficiente de círculos distintos. La torpeza del sistema ptolemaico en la Edad Media se debía a que para incorporar las nuevas observaciones necesitaba un número cada vez mayor de círculos. Doménico María Novara, con el cual estudió Copérnico en Italia, fue uno de los varios astrónomos que criticaron el sistema de Ptolomeo por su complicación [6].

Algunos de estos críticos comprendieron que las complicaciones del sistema ptolemaico eran inevitables en tanto se considerase fija a la Tierra y se refirieran a ellas todas las observaciones. El astrónomo alemán Juan Müller, que empleó el seudónimo latino de Regiomontano, había puesto en tela de juicio la hipótesis de que la Tierra debía considerarse el centro de los cielos y ya a principios del siglo XV citaba las dudas formuladas a este respecto por algunos astrónomos griegos [7]. Regiomontano murió joven, pero otros compartieron sus dudas. Cuando Leonardo de Vinci escribió en sus cuadernos de apuntes que "el Sol no se mueve", no sólo expresaba su parecer, sino también la opinión avanzada de otros hombres de ciencia.

[6] Cf. EDWIN A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Londres, 1949), p. 42.

[7] Cf. LEONARDO OLSCHKI, *The Genius of Italy* (Nueva York, 1949), pp. 374-375.

III

El sistema astronómico de Ptolomeo no podía derrocarse simplemente con la crítica. Si se quería desplazarlo había que sustituirlo por algo distinto; hacía falta, pues, otro sistema. Este sistema fue formulado con admirable precisión por el astrónomo polaco Nicolás Copérnico.

A nosotros, el sistema de Copérnico nos resulta coherente y satisfactorio, y nos tienta pensar que sea más fácil de concebir que el sistema ptolemaico. Pero no ocurría así en su época y ello por varias razones [8].

En primer lugar, el movimiento con que Copérnico sustituyó el movimiento único del Sol no es fácil, por estar constituido por dos distintos movimientos de la Tierra. Según Copérnico, la Tierra gira alrededor del Sol una vez al año y al propio tiempo gira sobre su propio eje una vez cada día. Esta rotación de la Tierra sobre sí misma chocaba con muchas ideas de la mecánica que entonces se tenían y a las que algunos todavía se aferran hoy. Por ejemplo, si la Tierra gira debajo, ¿cómo es que una piedra cae perpendicularmente? ¿Por qué los objetos no salen volando de la Tierra que gira?

Segundo: el sistema de Copérnico no armonizaba con algunas observaciones astronómicas detalladas. Suponía, por ejemplo, que las estrellas se encuentran en direcciones distintas cuando se ven en distintas épocas del año, y esto no había sido observado entonces ni se observó en los dos siglos siguientes.

Tercero: el sistema de Copérnico ofendía el concepto medieval de que el universo era asunto entre Dios y los hombres, al modo en que se describe en la Biblia al referirse al sexto día de la Génesis. Este temor de ofender la tradición religiosa movió a Copérnico a aplazar la impresión de su obra, como tres siglos después indujo a Carlos Darwin a aplazar durante muchos años la redacción de *El origen de las especies.* Copérnico no publicó su obra *Revoluciones de los cuerpos celestes* hasta 1543, año en que murió, y quiere la tradición que recibiera el primer ejemplar de su libro en su lecho de muerte.

[8] Cf. BURTT, *op. cit.*, pp. 23-25.

De estos reparos se desprende evidentemente que Copérnico no podía abrigar la esperanza de convencer al común de las gentes de su época, dominadas por la tradición, por lo que se dirigió a los que él llamaba matemáticos. Los matemáticos apreciarían el orden y la esencial sencillez de su visión. Copérnico ya les había anunciado en 1530 que demostraría "con cuánta sencillez puede salvarse la uniformidad del movimiento". Los matemáticos podrían apreciar que, al menos, el nuevo sistema reducía el número de círculos que rodaban en los epiciclos de Ptolomeo. Claro está que Copérnico no pudo desembarazarse por completo de los epiciclos, por empeñarse todavía en buscar el movimiento uniforme en un círculo, no dándose cuenta de que las trayectorias de los planetas son elipses.

Por lo tanto, en cierto sentido, Copérnico apelaba al juicio estético de sus colegas matemáticos. Esta apelación a la estética constituye una idea compleja e importante, que radica a la base de todos los adelantos intelectuales logrados desde la Revolución Científica; y es una idea de los humanistas. Nacido en 1473, Copérnico había recibido una educación típicamente humanista cursando estudios de leyes, medicina y literaturas clásicas, primero en su Polonia natal y luego en las universidades italianas. Había sido alentado en parte por el Papa, que quería que se rectificaran las irregularidades del calendario que habían ido acumulándose desde que Julio César lo estableció en el año 46 a. J. C. En el fondo, Copérnico rechazaba el sistema de Ptolomeo por la misma razón que movía a otros humanistas a rechazar la obra de los escolásticos: su falta de belleza y unidad.

No cabe duda de que a Copérnico le instigaba la sensación de que entre los planetas hay unidad si se miran globalmente desde el Sol. Como observa Leonardo Olschki, las *Revoluciones de los cuerpos celestes* de Copérnico son una obra "compuesta en el característico estilo de los humanistas, con profusión de citas de autores latinos y griegos y una gran solicitud por la elocuencia refinada y la elegancia rítmica. La conclusión se resume en una solemne peroración en que se alaba en términos poéticos al sol como señor del universo y obra perfecta de un arquitecto divino" [9]. "La tierra es fecundada por el sol", escribía Copérnico, y "el sol gobierna a la familia de las estrellas."

[9] OLSCHKI, *op. cit.*, pp. 376-377.

Por tanto, una idea que inspiró a Copérnico, y que desde entonces ha inspirado a los hombres de ciencia, es la de que la naturaleza tiene una unidad, y que esta unidad se expresa en la sencillez que encontramos en sus leyes cuando las conocemos bien. El supuesto de que las leyes de la naturaleza han de ser sencillas suelen justificarlo los hombres de ciencia como norma o procedimiento de trabajo útil y se cita en la forma en que Guillermo de Ockam la había enunciado mucho antes: que no debemos multiplicar las hipótesis. Pero la exigencia de sencillez llega realmente mucho más hondo, expresando el deseo vehemente de encontrar una unidad en la naturaleza. Para determinar qué es lo sencillo no existe, en efecto, más criterio que el de la máxima medida de unidad. Poniendo un ejemplo moderno, recordemos que Einstein y los otros científicos que se han esforzado por establecer una teoría única de los campos han declarado que tal teoría es más sencilla que las dos distintas teorías de la gravitación y del electromagnetismo que en ella se funden. Pero cuando examinamos la teoría de la unificación de los campos comprobamos que la fusión de ambas teorías sólo es sencilla en el sentido de presentarse en fórmulas enlazadas y coherentes, pero que las fórmulas mismas son más complejas que nunca.

La sencillez es, pues, expresión de la unidad, y el postulado de sencillez como expresión de la unidad en la naturaleza fue una idea de los humanistas que debió mucho al resurgimiento del pensamiento de Platón en la Academia florentina y, a la vez, al interés por el misticismo de Pitágoras, según el cual la matemática expresa la armonía y la belleza del universo. Ésta es la razón de que Copérnico se dirigiera a los matemáticos; ésta es la razón de que escribiera: "La matemática se escribe para los matemáticos, a los cuales les parecerá, si no estoy equivocado, que estos trabajos míos aportan algo."

Advertimos lo complejas que eran las ideas en que se basaba el convencimiento de Copérnico de que su descripción de los movimientos de los planetas encerraba una profunda verdad en la naturaleza. Para Copérnico y para los que luego fueron convencidos por él, su sistema tenía una unidad de que el sistema ptolemaico carecía, y tal unidad se manifestaba en la sencillez que el sistema atribuía a las órbitas celestes. Sin embargo, como hemos tratado de poner de manifiesto, no existe una definición fácil de la sencillez: es un sentimiento estético; inspiró a Copérnico el sentido de la belleza como

lo había inspirado a Pitágoras mucho antes y desde entonces lo ha inspirado siempre a los científicos. Al propio tiempo, el sentido de la unidad del mundo le inspiraba la sensación, como la ha inspirado a otros científicos, de estar alcanzando la verdad de los procesos naturales. De este modo, la ciencia, al igual que el arte, infunde en los que la cultivan la convicción humanista de que la belleza y la unidad son dos facetas de lo que ellos buscan, dos facetas íntimamente relacionadas entre sí: el convencimiento de que la belleza es la verdad, convencimiento que el poeta John Keats sentía, característicamente, contemplando las figuras representadas en una urna griega.

IV

Copérnico no esperaba interesar en su concepción del universo a los ajenos a tales estudios, pero dos acontecimientos cósmicos se encargaron de hacerlo posible. En 1572, una nueva estrella se encendió en la conocida constelación de Casiopea. Aquella estrella fue estudiada por el precursor de la observación exacta, el astrónomo danés Tycho Brahe. Durante dos años, la nueva estrella fue más brillante que todas las demás estrellas del firmamento y por largo tiempo lució de tal modo, que se podía verla en pleno día.

Más adelante, en las postrimerías de siglo hizo su aparición otra estrella que volvió a confundir y trastornar las concepciones astronómicas aceptadas. Esta nueva estrella fue observada cuidadosamente por el astrónomo Johann Kepler. Eran ya dos veces que se tambaleaba la imagen tradicional de las estrellas fijas y cada vez por obra de

Una nueva y extraña visita
en los cielos, inmutables, según creía
el mundo, desde los días de la Creación.

De golpe pareció que todo el firmamento empezaba a modificarse, y el sistema astronómico aceptado se vio sacudido por la duda.

Estos acontecimientos celestes son notables, pues se trataba en los dos casos de supernovae, es decir, explosiones de estrellas viejas, y las supernovae son bastante raras en todas las galaxias. En toda la historia conocida sólo se han dado tres supernovae en nuestra galaxia.

La primera, la supernova que ahora es la Nebulosa del Cangrejo, estalló en el firmamento el 4 de julio del año 1054, pero ningún observador de Occidente ha dado noticia de ella; del hecho sólo se dejó constancia en China y en Corea. Las otras dos son las supernovae a que acabamos de referirnos y que, como por mandato de la providencia, se encendieron en el firmamento justamente en la fechas en que Copérnico había puesto en cuarentena las concepciones astronómicas vigentes entre los entendidos.

Naturalmente, estos hechos produjeron honda impresión en una época en que los hombres, y sobre todo los instruidos, creían que su destino personal estaba escrito en las estrellas. Casi todo el mundo creía entonces en la astrología, la cual era considerada una ciencia exacta más que ninguna otra cosa; para hacer un horóscopo acertado se imponía conocer con precisión la posición de los planetas en cualquier momento. Entre los astrólogos existía, pues, verdadero interés por el conocimiento exacto de los movimientos planetarios y por un sistema astronómico que los describiera con precisión. Kepler, que hizo más que nadie por fundamentar sólidamente el sistema de Copérnico atendiendo a la exactitud en el detalle, se ganaba la vida en parte haciendo horóscopos. Y el Papa Paulo III, a quien Copérnico dedicó las *Revoluciones de los cuerpos celestes,* "no convocaba nunca un consistorio sin antes mandar a uno de sus astrólogos que calculara una 'conjunción' favorable" [10].

Más aún que a Copérnico arrebataba a Kepler el misterio de las matemáticas, las extrañas relaciones entre los números y las complejas propiedades del espacio natural. Sus libros llevan títulos como *Mysterium Cosmographicum* y *Harmoniae Mundi.* Una y otra vez dice que *Natura simplicitatem amat* y que *Amat illa unitatem* [11]. Se ponía en serio a escuchar la armonía de las esferas; trató de poner en relación la velocidad de los planetas con los intervalos musicales, y no a título de fantasía mágica, sino en plan rigurosamente matemático, pues sólo esto le satisfacía. Trató de encajar en las órbitas de los planetas los cinco poliedros regulares ya conocidos desde la antigüedad. Y su formación matemática era excelente; fue el primer matemático

[10] *Ibid.*, p. 380.

[11] Cf. BURTT, *op. cit.*, p. 46. El lector encontrará una exposición de carácter más divulgador pero gráfico de estas cuestiones en el libro de ARTHUR KOESTLER titulado *The Sleepwalkers* (Londres, 1959).

que llegó más allá de los cinco poliedros regulares conocidos desde el tiempo de los griegos descubriendo los dos poliedros regulares estrellados que desde entonces llevan su nombre.

Al propio tiempo, Kepler había aprendido durante sus trabajos con Tycho Brahe (que no se convirtió nunca al sistema de Copérnico) a efectuar observaciones sobre la posición y movimiento de los planetas con mayor precisión de la usada hasta entonces. Trabajando incansablemente sobre los datos de Brahe y los suyos propios y buscando siempre la ordenación que, según creía, permitiría ensamblarlos con el sistema de Copérnico, Kepler encontró tres leyes sobre los movimientos de los planetas, publicándolas en 1609 y 1619.

La primera de las leyes de Kepler es, en cierto sentido, la más revolucionaria, por romper con la tradición del movimiento en un círculo, movimiento dado por sentado desde los tiempos de los griegos. Kepler, en cambio, descubrió que cada planeta se mueve en una elipse y que el Sol ocupa uno de los focos de la elipse. La segunda ley se refiere a la velocidad variable a que un planeta se desplaza a lo largo de su elipse: el área descrita por el radio vector de un planeta al Sol es proporcional al tiempo empleado en describirla. La tercera se refiere al movimiento de un planeta con respecto a otro: el tiempo que un planeta emplea en recorrer su propia órbita es tal, que su cuadrado es proporcional al cubo de la distancia media del planeta al Sol.

Con el descubrimiento de estas leyes, exactas, compactas y sumamente notables, quedaron establecidas de una vez para siempre las órbitas de los planetas. Con la obra de su vida (vivió de 1571 a 1630), Kepler consolidó el sistema de Copérnico mediante estas fórmulas inconmovibles. Ya no había ningún otro paso que dar hasta que se pudiera demostrar que, a su vez, las tres leyes eran parte de una sola unidad, de una sola ley que vinculara cada planeta con el Sol. Casi todo estaba dispuesto para que se diera este nuevo paso, que unos cincuenta años después había de dar Isaac Newton. Pero sólo *casi*. Lo dispuesto por Copérnico y Kepler eran los hechos y las relaciones matemáticas. Lo que aún faltaba antes de que Newton pudiera poner manos a la obra era la comprensión práctica de la mecánica del movimiento.

V

Si los planetas se desplazan como una máquina funciona, entonces habrán de ser movidos y gobernados por fuerzas mecánicas. Las leyes a que estas fuerzas obedecen habrán de ser leyes mecánicas. Naturalmente, tales leyes celestes podrían ser distintas de las leyes mecánicas a que obedecen las fuerzas en la Tierra, y la Edad Media hubiera dado por sentado que son distintas. Sin embargo, hacia el año de 1600, las inteligencias que habían sentido la conmoción provocada por las nuevas estrellas y las nuevas especulaciones consideraron natural preguntarse si las leyes mecánicas que rigen en el firmamento no serían iguales a las leyes mecánicas que actúan en la Tierra. Al menos les parecía natural preguntar, con mayor insistencia que en el pasado, en qué consistían exactamente las leyes de la mecánica en la Tierra.

Una cuestión que era fundamental en mecánica, por tratarse de algo concreto y no de una cuestión teórica, se refería a la velocidad a que los objetos caen al suelo. Aristóteles había afirmado que un cuerpo pesado cae más de prisa que un cuerpo ligero, y Santo Tomás le había seguido en ésta como en otras opiniones. Tal opinión no había de dejar de ser atacada después de Santo Tomás. Como ha demostrado Pierre Duhem en su obra sobre la escuela de Ockam, primero Juan Buridán y luego Nicolás de Oresme en el siglo XV defendieron la tesis de que los cuerpos desiguales caen con igual rapidez, y su punto de vista se sostuvo en la Universidad de París durante más de un siglo. En fecha más reciente, otros estudiosos han comprobado que esta tesis ya había sido formulada antes, hacia 1335, por los mertonianos de Oxford [12].

Sin embargo, a pesar de estas discusiones históricas, la tesis admitida hasta el siglo XVII siguió siendo la de Aristóteles según la cual los cuerpos más pesados caen con mayor velocidad que los ligeros. Luego, hacia el año de 1600, la concepción generalmente admitida fue discutida y derrotada en poco tiempo. Quiere la historia que fuera desmentida por Galileo, quien, según se dice, lanzó dos balas de cañón de distinta masa desde la Torre inclinada de Pisa demostrando que

[12] Para una breve exposición de estas tesis véase JOHN H. RANDALL, Jr., "Leonardo da Vinci and Modern Science" en *Journal of the History of Ideas* (abril 1953), así como las correspondientes páginas de BUTTERFIELD, *op. cit.*

llegaban al suelo al mismo tiempo. Desgraciadamente, no sobran pruebas que confirmen tal historia; y, por otra parte, si se lanzaron balas de cañón desde la Torre de Pisa, no fue Galileo quien las lanzó, y además es improbable que llegaran al suelo triunfalmente en el mismo momento [13].

Pues, efectivamente, es disparatado suponer que la teoría de la desigualdad de las velocidades de caída propuesta por Aristóteles estuviera en tan flagrante desacuerdo con los hechos, aparte de que por espacio de dos mil años hubiera sido posible demolerla en cualquier momento por el simple procedimiento de hacer caer dos cuerpos de masa distinta. Si son desiguales entre sí, los objetos que caen tropiezan con una resistencia del aire que también es distinta, por lo que no caen con igual rapidez. Por el contrario, si la nueva mecánica afirmaba que así caían, la vieja mecánica podía señalar el hecho de que no ocurría tal cosa. Para recusar a Aristóteles hacía falta un pensamiento más profundo y experimentos más delicados. Una de las razones a que se debía la dificultad que hasta entonces presentaban tales experimentos, y, en general, todos los experimentos de la mecánica, consistía en que hasta dicha época no existía ningún instrumento de relojería de precisión suficiente para proceder a la medición de pequeños intervalos de tiempo.

Por tanto, la obra de Galileo comienza acertadamente con un descubrimiento más profundo: el modo de medir pequeños intervalos de tiempo. Éste es el enfoque bien cimentado que distingue a Galileo de todos sus contemporáneos convirtiéndolo en uno de los primeros portaestandartes de la ciencia aplicada y en el precursor del método empírico. Copérnico y Kepler eran mentes teóricas: Copérnico recurría a los matemáticos; Kepler apelaba al interés cortesano que por la astrología sentían entonces los hombres instruidos. Galileo, por el contrario, estaba compenetrado con la visión práctica de las cosas que tenían las repúblicas mercantiles del norte de Italia, y trataba sobre todo de explotar el interés de Venecia por la navegación y la balística. Sus años más activos, los de 1592 a 1610, los pasó en

[13] LANE COOPER, en *Aristotle, Galileo, and the Tower of Pisa* (Ithaca, 1935), se ocupa de todos los testimonios relativos al pretendido lanzamiento de los pesos desde la Torre de Pisa por Galileo y lo refuta por completo. EDWARD ROSEN rectifica otra conocida historieta sobre Galileo en *The Naming of the Telescope* (Nueva York, 1947).

la Universidad de Padua, que estaba bajo la protección de dicha República.

Era aquella la época del comercio mediterráneo y de los viajes de descubrimiento que zarpando de las costas del Mediterráneo y del litoral atlántico emprendían italianos, españoles e ingleses. Hasta el siglo XVI, las narraciones de anteriores viajeros habían sido consideradas simples curiosidades; Marco Polo, por ejemplo, escribió en 1298 un libro sobre sus viajes por el Oriente, pero hubo que esperar hasta el citado siglo para que un cosmógrafo italiano, Paolo Toscanelli, amigo de Cristóbal Colón, acudiera en serio a la obra de Marco Polo como fuente de información geográfica y náutica.

La astronomía representaba ya un auxiliar importante de la navegación, pero la astronomía es incompleta si no cuenta con medios para medir exactamente el tiempo. Por ejemplo, la latitud de un barco que navega por alta mar puede hallarse por el sencillo procedimiento de observar el firmamento astronómico, pero la longitud sólo puede hallarse si se sabe qué hora es en una determinada longitud, por ejemplo, la de Greenwich. Por falta de un reloj que sirviera para saber la hora en alta mar, los pilotos, hasta muy entrado el siglo XVIII, tenían que conjeturar la longitud en que se encontraba su barco recurriendo a lo que llamaban "la estima".

Al nacer Galileo Galilei en 1564, no existía ni siquiera un reloj que indicara la hora exacta en tierra firme. Los relojes medievales no estaban construidos para ser instrumentos de precisión que funcionaran uniformemente día tras día; eran, sobre todo, relojes de monasterio, que servían para dividir la jornada de oración en partes iguales u horas canónicas, desde los primeros maitines hasta las vísperas y las últimas completas. El día así dividido iba fundamentalmente desde el alba hasta el anochecer, siendo, pues, distinto en verano que en invierno. Los relojes de la Edad Media constituían un instrumento que servía para dividir en partes la jornada, pero no para medir el tiempo en sentido absoluto. Aquellos relojes no eran capaces de medir el tiempo absolutamente; eran mecanismos de relojería, pero no tenían aparato alguno para regular la uniformidad de su funcionamiento: carecían de escape.

Galileo no había cumplido aún veinte años cuando en 1583, según él mismo cuenta, notó la oscilación regular de una lámpara de la catedral de Pisa durante una función religiosa que en ella se celebraba.

¿Cómo podía comprobar su regularidad? Galileo se puso un dedo en un pulso y observó que el péndulo oscilante y los latidos del pulso coincidían. De este modo había comprobado la existencia en la naturaleza de una regularidad fundamental que hasta hoy sirve de base para el funcionamiento de incontables relojes: el movimiento uniforme del péndulo, que virtualmente oscila al mismo compás, independientemente de que el arco que describe sea grande o pequeño.

Galileo no fue el primero en adivinar que un péndulo oscila a un ritmo casi perfecto: este hecho ya había sido adivinado cien años antes por Leonardo. Y, en rigor, Galileo no probó su conjetura: la demostración matemática de ésta quedaba reservada a Cristián Huygens unos cien años después. Lo que Galileo hizo fue emplear el péndulo. Probablemente lo convirtió en un instrumento fundamental para medir el tiempo en experimentos de mecánica y por ello introdujo el tiempo y el reloj en la actividad práctica de la realización de experimentos sobre la tierra: cosa muchísimo más útil, con creces, que cualquier experimento realizado desde la Torre de Pisa.

Galileo se encontró, pues, en condiciones de medir la caída de los cuerpos desde distancias muy pequeñas: dicho con mayor precisión, midió el tiempo que emplean en rodar por una pendiente. Pudo demostrar que, sea cual fuere la inclinación de la pendiente o plano inclinado, una esfera rueda de tal modo que la distancia total recorrida desde el punto de reposo es proporcional al cuadrado del tiempo empleado en recorrerla. Para medir el tiempo de este modo, las oscilaciones de un péndulo representan, naturalmente, un procedimiento ideal. Y Galileo probó que la ley por él establecida era verdadera, cualquiera que fuese la masa de la esfera, con lo que de paso quedaba derrotado Aristóteles. Fruto de estos trabajos fue que Galileo pudiera demostrar, entre 1604 y 1609, que un objeto arrojado o que cae se precipita hacia el suelo describiendo una parábola.

Mucho tiempo antes, los filósofos de la escuela de París habían elaborado argumentos para tratar de impugnar la mecánica de Aristóteles, suscitando, por ejemplo, la siguiente cuestión: supongamos que se dejan caer juntas tres esferas; es claro que caerán constantemente unas junto a otras. Pero supongamos también que dos de estas esferas queden unidas entre sí; sin duda que las tres seguirán cayendo unas junto a otras. ¿No es, pues, claro —preguntaban— que una sola esfera y un objeto compuesto por dos esferas unidas caerán uno al lado del otro? ¿Y no se sigue, por tanto, que Aristóteles estaba en un error creyendo que los cuerpos más pesados caen más de prisa que los ligeros?

Sin embargo, aquellas especulaciones, elegantes pero abstractas, y los argumentos sobre la Torre Inclinada habían tocado ya a su fin. Galileo había hecho más que comparar la caída de un objeto con otro: había formulado una ley precisa que rige la caída y en una forma que era matemáticamente bella y convincente. Su ingenio práctico en el descubrimiento del péndulo y su pericia matemática en la formulación de la ley se conjugaron para prestar a su obra un carácter definitivo que no presentaba nada de lo hecho antes. Galileo había unido de un modo perfecto la lógica con el experimento.

Al propio tiempo, la obra de Galileo llevaba también consigo una ruptura con la creencia de Aristóteles según la cual una flecha sólo sigue en movimiento mientras el aire la empuja, creencia que hacía ya tiempo había sido puesta en duda por Juan Buridán y Nicolás de Oresme en París. Galileo probaba experimentalmente su falsedad demostrando que una masa en movimiento sigue moviéndose hasta que alguna fuerza actúe para detenerla. Tal demostración revestía igual importancia en la creación de la nueva mecánica.

VI

Hacia el año de 1609, Galileo tuvo noticias de Holanda de que alguien había juntado allí dos lentes logrando así ver objetos lejanos como si estuvieran muy próximos. Galileo ya había trabajado en el campo de la óptica y tal estudio, unido a la información que había tenido, le permitió construirse un telescopio por su cuenta. Posteriormente siguió perfeccionando el anteojo, fabricándose también lo que hoy llamaríamos un microscopio compuesto.

Galileo enseñó su anteojo en Venecia provocando inmediatamente una sensación. Era patente su utilidad para los marinos mercantes, ya que les permitía, por ejemplo, identificar naves lejanas.

Pero Galileo se sirvió del telescopio de un modo más espectacular todavía para observar el firmamento con ojos nuevos y más penetrantes. Consiguió ver los cráteres de la Luna, las manchas solares, las fases de Venus y lo que luego resultaron ser los anillos de Saturno.

De pronto, el firmamento se abría quedado completamente transformado.

Hecho característico, Galileo propuso que el anteojo se aprovechara de un modo más sutil todavía. A principios de 1610 había observado que Júpiter tenía cuatro lunas y que éstas cambiaban de posición de un lado a otro del planeta en secuencia rápida y compleja. Galileo propuso, pues, que se elaborara una tabla de las posiciones de los satélites de Júpiter para conocer su posición en cualquier momento de cualquier noche futura. De tal modo sería posible precisar la hora por el sencillo procedimiento de observar por el telescopio los satélites de Júpiter. Júpiter había de pasar a convertirse, pues, en una especie de reloj divino y el navegante que se encontrara en alta mar podría determinar la longitud de su nave con sólo verle la cara.

Esta sugerencia no resultó de gran valor práctico, pero es reveladora por poner una vez más de manifiesto el importante papel que el reloj desempeñaba en el pensamiento de Galileo y en las ambiciones de los marinos mercantes de su época. En este como en otros aspectos, el pensamiento de Galileo era de índole práctica: ningún otro hubiera traducido las observaciones fortuitas de un pulidor holandés de lentes en un plan razonado para conocer la hora en alta mar.

El anteojo fue acogido con igual entusiasmo cuando Galileo se trasladó a Roma en 1611. No obstante, empezaron a hacerse sentir las primeras críticas. Algunos de los colegas de Galileo de la Universidad de Padua se negaron a mirar por el telescopio. Su razón era una fe absoluta y, por así decir, pía en Aristóteles. Era posible que el telescopio revelara cosas que el ojo por sí sólo no podía ver, pero las revelaba —decían los críticos— por obra del diablo; era una especie de encantamiento y, por tanto, en el fondo una ilusión.

Ésta es en sí una objeción desconcertante. Pero no cabe duda de que por debajo de ella corre una inquietud más profunda. Escolásticos y eclesiásticos iban sintiéndose inquietos ante el efecto disgregador que la nueva ciencia iba surtiendo sobre el testimonio de los sentidos en el mundo visible. La Biblia y Aristóteles habían expresado lo que a aquella generación le parecían ser los datos de los sentidos, pero he aquí que Copérnico, Kepler y Galileo iban convirtiendo el mundo visible en un juego de sombras: el Sol no se movía, la Tierra sí, el firmamento encerraba visiones ocultas. La Revolución Científica iba creando, más allá de este mundo, otro mundo invisible que infundía temor a los hombres de la vieja generación, así como en nuestros días no son pocos los que sienten temor frente al mundo invisible de los átomos y de los genes.

A partir de aquel momento, Galileo se enzarzó con el Santo Oficio por profesar públicamente el sistema copernicano. El nuevo firmamento que había desvelado no le dejaba ya soportar con paciencia el conservadurismo de la Iglesia en cuestiones de astronomía. Mientras tanto, la obra de Copérnico se había transformado en cuestión teológica y en 1616 fue condenada "hasta tanto sea rectificada".

Sobre los acontecimientos que se sucedieron se ha discutido no poco, pero actualmente están ya bien comprobados. El Cardenal Belarmino hizo saber a Galileo que la teoría de Copérnico era contraria a las Sagradas Escrituras, por lo que no había de enseñarse ni defenderse. Parece que el Cardenal Belarmino fue todo lo amistoso que su cargo le permitía; había sido uno de los que habían acogido con aclamaciones la invención del anteojo por parte de Galileo. De los documentos que se conservan en el Vaticano no se desprende con certeza que a Galileo se le prohibiera por completo escribir acerca del sistema de Copérnico. Al contrario, el hecho es que en 1620 las autoridades decidieron introducir únicamente correcciones de poca monta en la obra de Copérnico, con lo cual pasó a ser lectura permitida.

En 1625, Galileo empezó a escribir un *Diálogo sobre los dos sistemas máximos*, en el que se exponían los méritos de éstos en una especie de corte del Renacimiento. El *Diálogo* no abogaba abiertamente por el sistema de Copérnico, pero ponía los argumentos a favor de Ptolomeo en boca de un hombre llamado Simplicio, que evidentemente no gozaba del respeto del autor. Por tanto, en cierto modo, el *Diálogo* era un recurso sutilmente ofensivo para romper una lanza por Copérnico, y no cabe duda de que tal recurso resultó afortunado y eficaz. Después de algún titubeo fue impreso en Florencia a principios de 1632. Antes de transcurridos seis meses se dio orden al impresor de detener su venta y dos meses después se mandó a Galileo comparecer en Roma en un juicio, pese a las protestas de su protector y de sus médicos.

Una de las principales acusaciones hechas contra Galileo era que había burlado la prohibición explícita que se le había impuesto en 1616 de no tratar en absoluto del sistema de Copérnico. En los archi-

vos del Vaticano no se conserva el original de esta prohibición; lo que sí se conserva es una copia no testificada. Dicha copia puede ser una falsificación que acaso fuera introducida fraudulentamente en el archivo después de 1616 por algún enemigo de Galileo al que no le bastara la suave reprimenda que entonces le había dirigido el Cardenal Belarmino. Frente a tal documento, Galileo tenía muy poca defensa. El Papa había sido uno de sus admiradores en 1611, pero luego creía reconocerse en el personaje al que se reservaba el papel de necio en el *Diálogo*. Se amenazó a Galileo con el tormento; enfermo y frisando ya en los 70 años, fue obligado a retractarse en términos abyectos. Quiere la leyenda que terminara su retractación con las palabras *eppur si muove* ("y, sin embargo, se mueve"). Pero era ya un hombre destrozado, se le trató con gran aspereza y cuando en 1638, arrestado en su domicilio cerca de Florencia, fue visitado por John Milton, estaba ciego. Murió en 1642 y el Papa insistió en que en ningún monumento a su memoria se pusieran palabras que pudieran "ofender la reputación del Santo Oficio" [14].

VII

La humillación de Galileo marca un punto culminante en la Revolución Científica y explica también por qué ésta fue menguando en Italia hasta desaparecer. Del mismo modo, el desprecio de Lutero por el sistema de Copérnico [15] no tardó en estrangular la Revolución en Alemania: en 1596, Kepler, que era protestante, tuvo que pedir asilo a los jesuitas. El clima en que la Revolución Científica floreció cuando

[14] La mejor edición de los *Diálogos sobre los dos sistemas máximos* de Galileo es la de la traducción inglesa Salisbury (Chicago, 1953), revisada y anotada por el Prof. Giorgio de Santillana, que la ha enriquecido con una brillante introducción histórica. Véase, además, del mismo autor *The Crime of Galileo* (Chicago, 1955). Sobre los escritos de Galileo véase también *Discourses and Opinions of Galileo*, trad. con introducción y notas de S. Drake (Nueva York, 1957). Conviene consultar asimismo los *Dialogues Concerning Two New Sciences* de Galileo en la traducción inglesa de H. Crew y A. De Salvio (Nueva York, 1952), en los que expone sus fundamentales descubrimientos de mecánica.

[15] Cf. SMITH, *op. cit.*, p. 618.

Galileo murió en 1642 fue el de Inglaterra en rebelión contra un rey dictatorial, y en dicho año nació en Inglaterra Isaac Newton.

El libro en que Copérnico había expuesto su sistema se titulaba *Revoluciones de los cuerpos celestes*. A partir de entonces, la palabra "revolución" ha pasado a ser empleada en un sentido social y político que es extensión de su acepción astronómica [16]. La nueva ciencia veía la revolución como el movimiento natural de los acontecimientos en que lo viejo es desalojado y sustituido constantemente por lo nuevo. Había dado fin la prolongada fidelidad de la Edad Media a la autoridad establecida.

El propio Galileo había dicho esto mismo en la época de su gran batalla, antes de ser condenada la obra de Copérnico. En carta de 1615 a la Gran Duquesa Cristina de Toscana *Del empleo de citas de la Biblia en cuestiones de ciencia* escribía en estos términos:

"Siendo así, soy del parecer de que en las discusiones sobre problemas naturales no se debería empezar por las autoridades de pasajes de la Escritura, sino por las experiencias sensatas y las demostraciones necesarias; pues procediendo igualmente del Verbo Divino la Sagrada Escritura y la naturaleza... y siendo la naturaleza inexorable e inmutable, sin traspasar jamás los límites de las leyes a ella impuestos... parece que los efectos naturales que nos pone delante de los ojos la experiencia sensata o nos prueban las demostraciones necesarias no puede ni debe ser puesto en duda por concepto alguno, ni menos condenado mediante el testimonio de pasajes de la Sagrada Escritura que tengan en las palabras distinto semblante... ...No menos diferentemente se nos descubre Dios en los efectos naturales que en los dichos sagrados de la Escritura..." [17].

Estas palabras jalonan la ruptura entre la ciencia y la religión al afirmar que el libro de la naturaleza es obra de Dios y hace fe tanto como los libros de la Biblia. Pero representan más todavía.

[16] Véase la voz "revolution" en el *Oxford English Dictionary*. Sigmund Neumann, en su artículo "The International Civil War", *World Politics* (abril 1949), declara que, según Galileo empleaba el término, revolución "denotaba un fenómeno *natural* que el hombre no podía dominar. ...Al llevar la observación *científica* al campo de la historia humana, el Renacimiento quería reconocer en la revolución 'el poder de los astros', esto es, la intervención de fuerzas sobrehumanas en los asuntos del mundo" (p. 336).

[17] BURTT, *op. cit.*, pp. 72-73.

Erigen la naturaleza en actividad al margen del hombre en que éste puede encontrar la belleza y la verdad juntas, pero no proyectándose a sí mismo —no haciendo de la tierra su centro de observación—, sino entrando con humildad en su designio inexorable. La ciencia se ha convertido en un modo impersonal de mirar el mundo, en una interpretación del lenguaje del universo ajustada a un simbolismo nuevo y absoluto. Es el misterio matemático de la naturaleza que había inspirado a Copérnico y a Kepler, y que Galileo compendió en su obra y en estas palabras:

"La filosofía está escrita en este grandísimo libro que constantemente tenemos abierto ante los ojos (quiero decir el universo), pero no se puede entender si primero no se aprende la lengua ni los caracteres en que está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, siendo medios sin los cuales es imposible entender humanamente palabra alguna: sin los cuales es un errar en vano por un obscuro laberinto."

CAPÍTULO VIII

LA ÉPOCA ISABELINA

En las páginas dedicadas a Leonardo, Maquiavelo y Galileo hemos considerado los Estados del norte de Italia como el centro del orbe intelectual. Su supremacía, sin embargo, empezó a menguar hacia finales del siglo XVI para ser sustituida por la de Holanda, Francia e Inglaterra.

Las razones a que tal desplazamiento se debe son muchas, pero casi todas ellas están relacionadas con el abandono del Mediterráneo por el Atlántico y con el avance sobre el continente americano. En aquellas fechas, allá por el año de 1492, el centro de gravedad del mundo empezó a desplazarse. La realidad que entrañaba la palabra "Mediterráneo" —es decir, centro del mundo— desapareció. Las mayores potencias navales ya no eran aquellas cuyos barcos iban y venían surcando las aguas del Mediterráneo, como las naves de Venecia y de Génova. Las nuevas naciones marineras poderosas eran entonces aquellas cuyas naves transportaban a través de los grandes océanos a los hombres de Bretaña, de Holanda y de Inglaterra.

La decadencia de la Italia del norte que dio comienzo con este relevo en el poderío y en el comercio mediterráneos se vio acelerada por la invasión de Italia por los "bárbaros", tan acerbamente lamentada por Maquiavelo. Si a las varias razones antes citadas añadimos la supresión de la libertad de pensamiento por la Iglesia de la Contrarreforma, según la ilustra el caso de Galileo, resulta fácilmente com-

prensible el fin de la supremacía de los Estados del norte de Italia.

La hegemonía se trasladó hacia el noroeste, pasando en especial a Inglaterra a finales del siglo XVI. En la historia de Inglaterra en los siglos XVI y XVII veremos que vuelve a darse un movimiento que presenta una notable semejanza con el Renacimiento y con la Reforma; que el Renacimiento tuvo su contrapartida en la época isabelina, y que la Reforma la tuvo en la Revolución puritana que no había de tardar en sucederle.

II

La época isabelina constituye un período difícil de exponer cabalmente, toda vez que, dada su riqueza, su amplitud cultural y el crecido número de grandes hombres que en ella vivieron, habría que dedicarle no ya un capítulo, sino un libro entero. Sólo nos es posible acometer esta tarea describiendo un movimiento lateral, tratando de sorprender atisbos de la época en alguna de sus manifestaciones que más se han pasado por alto. Para esto, sin embargo, habremos de delinear, aunque sea a grandes rasgos, su marco histórico.

Hemos mencionado ya la decisión de Enrique VIII de consolidar la dinastía de los Tudor después de las guerras civiles del siglo XV. Su heredero, Eduardo VI, rey cuando aún era un niño, sólo vivió pocos años y no gozó de un reinado tan afortunado (en realidad no gobernó; una regencia ejerció el poder en su nombre). A Eduardo le sucedió en el trono María, que en la historia de Inglaterra lleva el desdichado nombre de "María la Sanguinaria"; era católica, casó con el rey de España, Felipe II, y trató de deshacer la reforma de Enrique VIII. A su muerte en 1558 subió al trono su hermana Isabel, hija de Enrique y de Ana Bolena, que reinó durante cuarenta y cinco años, hasta 1603. Este período (que presenta su época de mayor esplendor a partir aproximadamente de 1580, extendiéndose quizá hasta la muerte de Shakespeare en 1616) es el que se conoce con el nombre de Época Isabelina.

La grandeza de Inglaterra en aquel período se debió a varios factores. Uno de los menos patentes era la influencia de un elemento puritano (como los hugonotes en Francia) que entonces contribuyó a transformar a Inglaterra en comunidad comercial y fabril. Pero la causa espectacular y evidente de la grandeza de Inglaterra estriba en los

éxitos conseguidos en el mar por hombres como Drake, Hawkins, Cavendish y Raleigh.

Aquellos aventureros zarpaban rumbo a Occidente para explorar y conquistar territorios, llevar a su patria nuevos productos (se atribuye a Raleigh la importación en Inglaterra de las patatas y el tabaco) y, sobre todo, para amasar tesoros. Esto último lo conseguían sencillamente abordando a los galeones de la flota española y llevándose a Inglaterra el cargamento de oro y plata que los galeones transportaban. En realidad, se organizaron expediciones expresamente con tal fin, e incluso la Reina Isabel participó abiertamente algunas veces en su financiación, sacando un buen pellizco como recompensa. Baste un ejemplo para dar idea de lo que aquellas empresas suponían. La expedición de Drake a América y a la costa del Pacífico en 1577-80 (que, dicho sea de paso, llevó consigo la circunnavegación del globo) permitió recoger una "presa" de aproximadamente un millón y medio de libras esterlinas con un coste de sólo 5.000 libras. El material empleado se redujo a cuatro naves, que desplazaban un total de 375 toneladas, con una tripulación de 160 hombres [1].

Era inevitable que episodios de esta índole provocaran una reacción por parte española, reacción que cobró forma en la intervención de la gran Armada, empeñada por Felipe II a título principalmente de campaña religiosa en nombre del catolicismo romano contra los herejes, aunque el monarca español tenía también poderosas razones comerciales para acometer tal empresa. Sea como fuere, la destrucción de la gran flota enviada por Felipe II contra Inglaterra en 1588 constituyó un duro golpe para el catolicismo y para el poder económico y político de España.

La victoria inglesa se debió en parte a Drake y a la mayor ligereza y mejores condiciones marineras de sus barcos. Sin embargo, otra razón de la derrota de la Armada fue una gran tormenta que se

[1] Cf. HENRI SÉE, *Modern Capitalism: Its Origin and Evolution* (Nueva York, 1926), p. 54. A. L. ROWSE, *The England of Elizabeth* (Londres, 1950), cifra la "presa" en 600.000 libras (p. 152); G. R. ELTON, en *England Under the Tudors* (Londres, 1955), afirma que se emplearon tres barcos y no cuatro (p. 346). Pero todo esto son detalles secundarios que no afectan a la importancia de la expedición de Drake. Para más datos sobre la expansión inglesa, véase JAMES WILLIAMSON, *A Short History of British Expansion*, 2.ª ed. (Nueva York, 1931).

desencadenó, como por mano de la Providencia según el punto de vista inglés, y que barrió del mar a los españoles. Sea cual fuere la razón a que se debió —las naves de Drake o la mano de la Providencia—, la derrota de la Armada y la pérdida por parte española de un crecidísimo número de barcos de guerra tuvieron por consecuencia que Isabel no tropezara ya prácticamente con obstáculo alguno en su reinado. La gran aventura literaria de la época isabelina se debió, pues, en gran parte al optimismo y al sentimiento de predestinación que la derrota de la Armada, casi como por intervención divina, generó en el espíritu y en el corazón de los ingleses.

III

Isabel, la mujer que dio nombre a su época, fue la última de los Tudor, pues la dinastía se extinguió con ella por no contraer nunca matrimonio. Así ocurrió que, si bien defendió su trono haciendo ejecutar a María, Reina de Escocia, su sucesor fue el hijo de esta última, un Estuardo, que llegó a ser Jacobo I de Inglaterra.

Son difíciles de determinar las circunstancias que movieron a Isabel a no casarse. Teniendo en cuenta lo profundamente compenetrados que estaban los Tudor —sobre todo Enrique VII y Enrique VIII— con su papel de creadores de la unidad de Inglaterra y, además, después de ser ejecutada María, resulta inconcebible que Isabel quisiera marcharse a la tumba sin descendencia, dejando su sucesión en la incertidumbre o entregándola a un Estuardo. Se obtiene, pues, la impresión clara de que el impedimento para contraer matrimonio o tener hijos tenía una profunda raíz física o psicológica [2].

[2] Véase el debate sobre esta cuestión en CHRISTOPHER MORRIS, *The Tudors* (Londres, 1955), p. 161. El mejor estudio sobre la reina Isabel es el de J. E. NEALE, *Queen Elizabeth* (Nueva York, 1934). Para una monografía detallada sobre el período isabelino, véase J. B. BLACK, *The Reign of Elizabeth* (Oxford, 1936). El libro de A. L. ROWSE, *The England of Elizabeth*, es un estudio complejo y detenido sobre la estructura de la sociedad isabelina; obra excelente. Véase también del mismo autor *The Expansion of Elizabeth England* (Nueva York, 1955). Para estudios sobre la época de los Tudor en conjunto pueden ser útiles las siguientes obras: G. R. ELTON, *England Under the Tudors*, espléndida exposición del período 1485-1603, en particular de las cuestiones políticas y constitucionales; lleva una bibliografía de primer orden. S. T. BINDOFF, *Tudor England* (Penguin Books, 1950) es una obra más breve por el mismo estilo. CONYERS READ, *The Tudors: Personalities and Practical Politics in Sixteenth-Century England* (Nueva York, 1936), y el citado libro de CH. MORRIS tratan de exponer el período articulando el material en torno a personalidades; la segunda de estas dos obras también contiene ilustraciones interesantes.

Sin embargo, a pesar de no realizar las funciones naturales del matrimonio y de que quizá tuviera rasgos masculinos muy acentuados, Isabel hacía ostentación de intensa feminidad. Se excedía en el atrevimiento de su indumentaria femenina: el embajador de España se quejaba a veces a su gobierno de que, al ser convocado en audiencia por la reina, ésta aparecía vestida de un modo tan indecente, que... el embajador no sabía dónde poner la vista. A la reina le agradaba engalanarse con joyas y adornos de todas clases, hasta tal punto, que algunos historiadores afirman que su pasión por las joyas tuvo repercusiones estatales; que Isabel gastaba en ellas sumas tan cuantiosas, que era poco lo que quedaba para las naves.

Isabel tenía empeño en que la adulara todo el mundo, pero en particular sus favoritos de la corte, y tenía tendencia a cobrar fuertes simpatías y antipatías por determinados cortesanos. Todo su comportamiento estaba condicionado sin duda por una especie de afán de adoración que, sin tener carácter físico, sí entrañaba una profunda nota sexual, de lo cual es exponente la historia famosa y trágica del Conde de Essex.

La necesidad que Isabel sentía de veneración y su ostentosa afectación de feminidad no eran rasgos personales sin más; tuvieron también consecuencias nacionales importantes. Determinaron la tónica de la corte y el tipo de favorito áulico, y además influyeron en la clase de poesía y de teatro que entonces se escribió. Como ya se reconoce al llamar isabelina a su época, el carácter de la reina ejerció influencia decisiva en el "espíritu" de aquellos tiempos. Uno de sus contemporáneos, consciente de que era por obra de la reina por lo que se mantenía la ordenación del mundo "isabelino", comparaba a la soberana con el *primum mobile*, la esfera suprema del universo físico [3].

[3] E. M. W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture* (Londres, 1950), p. 6. Sobre la "Weltanschauung" isabelina cf. THEODORE SPENCER, *Shakespeare and the Nature of Man* (Nueva York, 1942).

IV

Entre los muchos hombres que rendían homenaje a la Reina Isabel y la hacían objeto de su adoración destacaba, sobre todo, Sir Walter Raleigh, el cual se rodeó (a modo de satélite en torno al cual giran otros satélites) de un extraño conjunto de personajes, que, según parece, fue bautizado por Shakespeare con el nombre de "Escuela de la Noche" en *Trabajos de amor perdidos*. Según se dice, Shakespeare hacía mofa de Raleigh en la persona de Don Armado, sirviéndose del apodo "Escuela de la Noche" para burlarse del grupo que Raleigh había reunido a su alrededor.

La Escuela de la Noche no constituía ciertamente un grupo oficial, habiéndose planteado justificadamente la cuestión de si cabe hablar de la existencia de tal "Escuela". No obstante, desentendiéndonos de todo rigor de definición, sí es posible decir que los amigos y seguidores que compartían las opiniones heterodoxas de Raleigh formaban un grupo compacto, en que un cortesano y aventurero como Raleigh alternaba con un matemático respetable como Thomas Hariot y con escritores como Christopher Marlowe y George Chatman, el famoso traductor de Homero [4]. Reflejaba, pues, la vida en la corte, el empuje ávido de descubrimientos y de colonias, las ideas "peligrosas", nuevas, de la Revolución científica, y el estilo impetuoso de la prosa y la poesía isabelinas. Es, pues, en este grupo donde quizá podamos encontrar el "espíritu" de la época de Isabel.

Comencemos por el jefe de la Escuela de la Noche, Sir Walter Raleigh. Se dice que hizo su fortuna con la reina quitándose la capa y echándola ante ella a modo de alfombra en el momento oportuno, cuando la soberana estaba a punto de poner el pie en un charco. No existe testimonio alguno de que esta anécdota sea verídica, pero en el aspecto psicológico es perfectamente auténtica. Aquél era justamente el gesto capaz de despertar el interés de la reina, y era exactamente el tipo de extravagancia que cuadraba a Walter Raleigh, como podía ser el motivo que lo hubiera hecho quedarse una semana entera en pie junto a un charco. Raleigh desplegaba una extraordinaria astucia para hacer carrera y sabía de sobra cómo aprovechar semejante coyuntura.

Al igual que Drake y que otros coetáneos suyos a los que acompañaba la fortuna, Walter Raleigh procedía de la región occidental del país, es decir, de Cornualles y del condado de Devon. Su familia se había enriquecido participando del botín amasado con la destrucción de los monasterios; sin embargo, en su calidad de hijo menor, Raleigh tenía que abrirse camino por su cuenta. De aquí que, después de estudiar por poco tiempo en Oxford, saliera del país hacia 1574 para combatir en Francia (de parte de los hugonotes). Posteriormente, a su regreso a Inglaterra cursó estudios de derecho en el "Middle Temple" *, con lo cual quedó completada su educación de "gentilhombre".

[4] M. C. BRADBROOK, *The School of Night: A Study in the Literary Relationships of Sir Walter Raleigh* (Cambridge, 1936) es el estudio fundamental, casi el único, sobre este grupo. La autora cree que la Escuela comprendía probablemente a Raleigh, Hariot, los condes de Northumberland y Derby, y a William Warner (p. 8), lista a la que luego agrega Lawrence Keynis, estudioso y marino (p. 40). Sin embargo, tal lista es por completo hipotética, y, como hemos dicho, incluso cabe alguna duda en cuanto a la existencia misma de la Escuela de la Noche. Para nuestros fines, sin embargo, no importa que la Escuela existiera o no de un modo formal; como queremos considerarla es como foco, real o simbólico, del espíritu isabelino. Sobre la supuesta parodia de la Escuela por parte de Shakespeare, cf. FRANCES M. YATES, *A Study of Love's Labours Lost* (Cambridge, 1936). Los argumentos contra la existencia de la Escuela los desarrolla ERNEST A. STRATHMANN en *Sir Walter Raleigh, A Study in Elizabethan Skepticism* (Columbia, 1951).

Sobre Raleigh pueden consultarse las obras que se indican a continuación: Dos recientes biografías breves son las de HUGH R. WILLIAMSON, *Sir Walter Raleigh* (Londres, 1951) y la de Sir PHILIP MAGNUS, *Sir Walter Raleigh* (Londres, 1952). Las dos están escritas a modo de obras de divulgación. Interesa hacer notar que en los diarios inéditos de HENRY DAVID THOREAU se encontró un manuscrito sobre Raleigh redactado hacia 1840-1844, que fue publicado en edición moderna con el título de *Sir Walter Raleigh* (Boston, Bibliophile Society, 1905) por Henry A. Metcalf con introducción de Franklin B. Sanborn. Obras más clásicas son: MARTIN A. S. HUME, *Sir Walter Raleigh* (Londres, 1897), que se centra en los aspectos del tema que atañen a la formación del Imperio y a la política; MILTON WALDMANN, *Sir Walter Raleigh* (Londres, 1928), una de las mejores, con buena bibliografía; EDWARD THOMPSON, *Sir Walter Raleigh* (Londres, 1935), obra buena, con bibliografía extensa, y DAVID B. QUINN, *Raleigh and the British Empire* (Londres, 1947), volumen de la serie "Teach Yourself History" editada por A. L. Rowse.

* [N. d. T. — Una de las cuatro escuelas de derecho de Londres, levantada, con la llamada "Inner Temple", en el lugar que fue sede de los templarios en Inglaterra.]

Su carrera en la corte se vio favorecida por la circunstancia de ser hombre guapo y por su excelente formación intelectual. Por ejemplo, no sólo leía con soltura las lenguas doctas, sino asimismo el francés y el español; y nada de esto dejaba de apreciarlo la reina Isabel, que también era muy versada en lenguas (se dice que sabía bien cinco o seis, y que leía a Maquiavelo en el original).

Factor más importante todavía, a Raleigh le servían de mucho sus dotes literarias de primer orden. Sabía componer excelentes poesías en una época en que hacer carrera en la corte dependía en buena parte de este don. Como acertadamente observa Bradbrook, "el delicado juego de los símbolos y de la poesía era esencial en un mundo en que las relaciones personales nunca eran privadas sin más ni las públicas eran oficiales a secas" [5]. Hacer mofa de un rival o ponerlo en solfa con una poesía ingeniosa podía equivaler a hacerlo saltar de la corte.

Muchos de los poemas de Raleigh iban dedicados a rendir culto a la reina. A menudo la apostrofaba en figura de Diana, la luna. Otras veces la llamaba Cintia (otro de los nombres de Diana) o pastora. (La reina, por su parte, lo llamaba en privado "Water", ("agua"), juego de palabras en que se mezclaba una alusión a su nombre de pila y otra a sus proezas en el mar.) Hasta cuando Raleigh componía un poema sobre una peregrinación a Walsingham cuya intención explícita era, al parecer, religiosa, en realidad no hacía más que adorar a Isabel en figura de la Virgen. Y con esta alegorización armoniza el hecho de que a Virginia, la región americana explorada y colonizada bajo el mando de Raleigh, se le pusiera tal nombre en honor de la Reina Virgen.

Claro está que había otras razones por las que Raleigh gozaba de preferencia en la corte. Lo mismo que Drake, era luchador y hombre de mar. Tomó parte en varias acciones militares terrestres y marítimas dando prueba de gran heroísmo, e Isabel, que temía perderlo, tuvo que impedirle que acometiera otras. También participó personalmente en no pocas acciones que eran pura y simplemente piratería de alta mar. Éstas fueron, en rigor, las que le sirvieron en gran parte para financiar sus intentos de colonización; las naves que llevaban colonos a América abordaban a los barcos españoles en su viaje de vuelta.

5 Bradbrook, *op. cit.*, p. 33.

Raleigh sirvió bien a Inglaterra en sus intentos de colonización, aunque muchos de ellos fracasaron al principio. Pero en estas actividades no le movía exclusivamente el patriotismo. Raleigh era un empresario cuyos intentos de colonización eran realmente empresas de negocios acometidas con el propósito de sacar partido de las tierras que le había donado la Corona. Así, acometió el establecimiento de una colonia en América en unión de su hermanastro, Sir Humphrey Gilbert, y por su cuenta exclusivamente el de una plantación en Irlanda.

Parte de los fondos para financiar sus empresas procedía de las donaciones y monopolios con que le había favorecido Isabel. Por ejemplo, en 1583, la reina le concedió el monopolio para expedir las licencias de venta del vino, monopolio que Raleigh dio inmediatamente en arrendamiento por 800 libras al año. Algún tiempo después se le concedió una pensión de 2.000 libras sobre los derechos de aduanas [6]. Vemos, pues, que, aunque exigía admiración y atenciones por parte de los hombres, Isabel recompensaba bien a los que subvenían a sus necesidades.

En una ocasión, Raleigh cayó en desgracia. En 1591 perdió el favor de la reina por contraer matrimonio con una de sus damas de honor sin el real consentimiento, golpe propinado a la vanidad de la reina que no quedó sin vengar. Para recobrar su puesto en la corte, Raleigh intentó realizar un viaje a la Guayana en 1595 y participó heroicamente en el ataque a Cádiz de 1598, donde fue herido en una pierna. Su valerosa conducta le hizo granjearse una vez más el favor de la soberana.

Raleigh era un auténtico isabelino. Con la muerte de la reina, su estrella empezó a eclipsarse. Cuando subió al trono el nuevo rey, Jacobo I, Raleigh fue acusado de traición y encerrado en la Torre de Londres. El verdadero motivo del encarcelamiento fue que el hecho

6 Quinn, *op. cit.*, pp. 37-38. Los "monopolios" de Raleigh no le granjearon las simpatías del populacho londinense, que le dedicaba versos alusivos a su codicia de tributos, como los siguientes:

He seeks taxes in the tin,
He polls the poor to the skin,
Yet he vows 'tis no sin,
Lord for thy pity!

Cf. Bradbrook, *op. cit.*, p. 31.

de que abogara por una activa política antiespañola iba contra el deseo del rey de mantener relaciones pacíficas con la ex enemiga de Inglaterra. Preso en la Torre de Londres durante trece años, Raleigh escribió, entre otras cosas, su *Historia del mundo,* obra que ejerció fuerte influencia en la historiografía futura. Liberado al fin por el rey a condición de llevar oro a Inglaterra organizando una expedición a la Guayana, Raleigh fracasó en su búsqueda de El Dorado, y poco después de su regreso a Inglaterra en 1618 fue decapitado.

La muerte de Raleigh podría ser uno de los modos de jalonar el fin de la Época Isabelina. Raleigh reunía en su persona los elementos de fuerza y aventura que tan netamente caracterizaron el período en que vivió. Fue cortesano y poeta, empresario y pirata. Quizá el representar en tal medida un microcosmo de su época fuera la razón por la que se reunió a su alrededor el grupo que hemos llamado Escuela de la Noche. La personalidad polifacética de Sir Walter Raleigh servía de foco en torno al cual podían agruparse sus amigos que desarrollaban actividades más especializadas y encontrar una unidad de propósito y de espíritu.

Entre los íntimos de Raleigh en la Escuela de la Noche se contaba Thomas Hariot, matemático excelente, astrónomo y un poco alquimista, es decir, la acostumbrada mezcolanza en los científicos de la época. Hariot pertenece a la faceta científica de la Época isabelina, faceta que, aunque se ha pasado por alto con harta frecuencia, refleja, tanto como la literatura, la actitud de audacia y desafío de los ingleses del siglo XVI.

Preceptor en la casa de Raleigh, Hariot era ya matemático famoso a los 25 años. Aportó contribuciones de gran importancia a la notación y al simbolismo algebraicos; se le debe, por ejemplo, la invención de los signos $>$ y $<$ para expresar "mayor que" y "menor que". Existen también pruebas de que Hariot se procuró o se construyó un telescopio, con el cual descubrió las manchas solares antes o a la vez que Galileo; pero Hariot no habló de su descubrimiento [7].

También prestó a Raleigh otros servicios, aparte los de matemático: fue, por ejemplo, el naturalista de la expedición enviada por Sir Walter a Virginia en 1585. La crónica por él compuesta, titulada *A Briefe*

[7] Hasta 1784 no fueron descubiertos los papeles de Hariot en que se exponen sus trabajos sobre el telescopio.

and True Report of the New Found Land of Virginia (Breve y verdadera relación de la nueva tierra de Virginia) (1588), constituía un modelo de descripción, y hasta publicarse los escritos de Jefferson fue el mejor estudio sobre la historia natural de América.

En su *Relación,* Hariot también ayudó a Raleigh haciéndole propaganda. Además de ser una descripción de Virginia, dicha obra puede calificarse también de material publicitario encaminado a atraer más colonos a las posesiones americanas de Raleigh. Hariot no vacilaba en rendir tributo de adulación a su patrono diciendo:

"La magnanimidad de Sir Walter Raleigh, ya bien conocida en sus grandes donaciones y concesiones de tierras, con otras muchas ayudas y ventajas: (La menor que ha concedido es de 500 acres que ha regalado a un sujeto tan sólo para que tiente la fortuna): Confío en que no se dará ningún motivo para deplorar esta determinación."

Su formación científica fue llevando a Hariot hacia el materialismo y, por tanto, hacia lo que entonces se tenían por doctrinas ateístas. Por ejemplo, no creía en la Creación según la narración bíblica porque, citando a Lucrecio, afirmaba que *ex nihilo, nihil fit* ("de la nada no se puede crear nada"), lo cual es, en esencia, la base del materialismo moderno en ciencia. El biógrafo de Hariot, Aubrey, se sirvió del adagio latino para hacer una frase malévola y cruel. Después de citar las palabras *ex nihilo...,* añadió: "Pero a la postre lo mató un nihilum", pues lo que le ocurrió a Hariot fue que una pequeña mancha que tenía en la nariz se convirtió en un cáncer de la cara que le produjo la muerte. Hay algo que es casi shakespeariano en el reto de Hariot a las normas admitidas y en el castigo que por ello sufrió.

VI

Contemporáneo de Hariot fue otro matemático y alquimista, John Dee, al que la reina y sus asesores le encomendaron distintas comisiones. Aunque no fue un gran hombre de ciencia, Dee es otro exponente más de que la ciencia y los científicos desempeñaron una función formativa en los tiempo isabelinos. Su nombre aparece en los momentos más inesperados. No sólo prestó asesoramiento científico sobre expediciones al Nuevo Mundo, sino que apoyó un plan para organizar una flota pesquera de 400 grandes embarcaciones para

entablar competencia con los holandeses en la industria del arenque en el Mar del Norte. (Sin embargo, el plan era demasiado costoso y no se puso en práctica nunca.) Cuando el pensador político francés Jean Bodin se presentó en la corte de Isabel, fue encargado de recibirlo el erudito Dr. John Dee, que anotó la visita en su diario.

Se dice también que Dee puso en guardia a la reina contra el supuesto complot contra su vida atribuido al médico judío español Dr. López. Pero hay no poca vaguedad en cuanto a los hechos, y es muy posible que el propio Dee estuviera complicado en el intento, que se cuenta en esa curiosa serie de conjuras y contraconjuras que giran en torno a la persona del soberano y en las cuales están complicados los médicos de la corte.

Dee tenía cierta fama de engañamundos. El tipo de científico a que pertenecía era el que Ben Jonson puso en solfa en su obra *El Alquimista*, sátira acerca de los aspectos menos prestigiosos de la ciencia de la época.

Uno de los episodios de *El Alquimista* se refiere al magnetismo, tema sobre el que William Gilbert, entonces médico de la reina, había publicado un libro en 1600. Dicho libro fue la primera obra científica importante publicada en Inglaterra que alcanzaba fama europea, ejerciendo profundo efecto en las discusiones acerca de la rotación terrestre y cuestiones análogas, ya que en aquella época los científicos no sabían distinguir entre magnetismo y gravitación. Parte del éxito conseguido por la obra de Gilbert se debió al hecho de que parecía explicar hasta cierto punto por qué las cosas no salen disparadas de la Tierra al girar ésta sobre su eje.

En *El Alquimista,* Jonson unía esta obra exploratoria sobre el magnetismo con otro nuevo descubrimiento: el tabaco. Hemos dicho ya que Raleigh llevó el tabaco a Inglaterra. De hecho, una de las circunstancias que movieron al pueblo a afirmarse en su creencia de que Raleigh era ateo fue que éste se fumara una pipa inmediatamente antes de subir al patíbulo. En *El Alquimista,* Jonson presenta a un personaje llamado Drugger que quiere poner un estanco. Para determinar el emplazamiento más indicado y el momento más propicio para abrir la tienda, Drugger consulta con el alquimista (que cabría preguntar si no es el equivalente en el siglo XVI de nuestros economistas de la localización y especialistas en motivación). Lo interesante es que después de las peroratas de rigor acerca de la necesidad de que

la conjunción de los astros fuera propicia, el alquimista da a Drugger un consejo insólito diciéndole:

Entierra bajo el umbral una piedra imán
para atraer a los valientes que llevan espuelas.

En nuestros días, estas palabras no nos parecen dar prueba de gran agudeza. A lo sumo nos resultan un uso ridículo de la ciencia y, en efecto, lo es: el propio Jonson hacía mofa de él. Con todo, es muy notable el caudal de conocimientos científicos que representaban en tiempos en que el magnetismo constituía un fenómeno nuevo que aún se estaba muy lejos de entender. En su valoración de la atracción magnética no andaba mucho más errado que Gilbert y los demás hombres de ciencia que lo suponían la causa de la gravitación terrestre.

Jonson aparejó la idea del tabaco y la mala reputación que tenía con la nueva teoría sobre el magnetismo a fin de hacer burla de Gilbert, Dee y los demás científicos de la época. Sin embargo, en *El Alquimista* hay otra observación que acaso tenga una intención más seria. Cuando el alquimista, que lleva el nombre alegórico de Subtle (sutil), quiere transmutar en oro un vil metal, recalca que hace falta mucha cantidad de vil metal, pues, como él dice, o en palabras por este tenor, "la nada no se puede transmutar en nada. Si antes no se tiene el metal, nada se puede hacer." Se trata de una observación muy importante en aquellos tiempos, demostrando una vez más que Jonson no ignoraba lo que los científicos decían. Es exactamente la observación de Hariot citando a Lucrecio según la cual de la nada no se puede crear nada.

VII

Ben Jonson no pertenecía al grupo de Raleigh, aunque, como Hariot, fue preceptor de su hijo. A dicho círculo sí pertenecía, en cambio, otro famoso dramaturgo: Christopher Marlowe. Joven brillante, hijo de un zapatero, Marlowe asistió a la Escuela de la Catedral de Cantorbery y luego cursó estudios en la Universidad de Cambridge, ayudado con becas. Parece que ya en aquella época trabajaba de espía del Gobierno. Se conserva una carta del Consejo Privado de la Corona dirigida a la Universidad en que se pide a las autoridades académicas

que concedan el diploma a Marlowe sin dar crédito a las historias infamantes de que sea objeto; en la carta se explica que, sea lo que fuere lo que haya hecho, lo ha hecho al servicio del Gobierno.

Durante su vida en Cambridge, Marlowe se hacía el gentilhombre. Sin embargo, durante su carrera de comediógrafo en Londres (carrera que en aquellos tiempos estaba muy lejos de ser la que convenía a un licenciado de Universidad), descendió de nivel social frecuentando compañías poco recomendables y llevando una vida que casi era picaresca. Pertenece, pues, a la tradición de los Villon y Molière, a la estirpe de los poetas y juglares vagabundos que se las ingeniaban para desenvolver su existencia en los ambientes más bajos de una gran civilización.

Viviendo de esta manera escribió Marlowe sus dramas. En la mayoría de ellos, como *Tamerlán* y *El doctor Fausto,* se trataba de personajes que, al igual que el autor, se desquiciaban [8]. Tamerlán ambicionaba un poder sin límites; Fausto ansiaba la sabiduría suprema, y el judío de Malta sentía sed de riquezas infinitas.

Para los hombres del período isabelino, la vida toda tenía un cariz heroico. Nuevos mundos sin confines esperaban ser descubiertos y el saber no conocía fronteras. Con su poesía tumultuosa y grandilocuente, Marlowe captó el espíritu de la época en su forma extremosa. Figuras como Raleigh, Drake y Hariot se prestaban bien para modelos de sus protagonistas "sobrehumanos". Lo que Marlowe hizo fue tomar un determinado aspecto de estas complejas figuras —afán de gloria, de saber, de riqueza— y aislarlo haciendo que destacara poderosamente en su retrato. Como un alquimista que separa el oro puro del vil metal, Marlowe extraía en el crisol de su arte los instintos "puros" de la naturaleza humana.

Para Marlowe, la vida fue intensa y breve, acabando en una reyerta de taberna cerca de Greenwich. Los detalles de su muerte aparecen envueltos en el misterio y la intriga. Por ejemplo, es muy posible que Marlowe fuera víctima de un asesinato político. El que lo mató también estaba, como él, a sueldo de Walsingham, el jefe del servicio secreto de Isabel. Los dos individuos que atestiguaron que el homicidio se cometió en legítima defensa eran personajes sospechosos, uno de

[8] Véase HARRY LEVIN, *The Overreacher* (Cambridge, 1952). De la muerte de Marlowe se ocupa LESLIE HOTSON en *Death of Christopher Marlowe* (Londres, 1925).

ellos un conocido espía que acaso interviniera en los complots contra María, Reina de Escocia. Probablemente nunca sabremos lo que en realidad ocurrió.

Pero, sea como fuere, las circunstancias de la muerte de Marlowe sirven para hacernos recordar una característica destacada de su época: la de ser una época de pasiones tempestuosas. Raleigh, por ejemplo, fue encarcelado hacia 1580 por camorras y pendencias; en general tenía fama de valiente turbulento. Ben Jonson mató en un duelo a un actor colega suyo. Y como vivían, así morían: Raleigh fue ejecutado por traición y Marlowe asesinado en una reyerta. Al igual que la Italia del Renacimiento, la Inglaterra isabelina se caracterizó por una fuerte nota de violencia.

Hay otra circunstancia de la muerte de Marlowe que también nos dice algo significativo sobre su época: en aquellos momentos estaba a punto de ser convocado ante el Consejo Privado para responder del cargo de ateísmo, y también sobre Raleigh pesaban acusaciones porque bastante tontamente había zaherido con irreverencias a un eclesiástico. En realidad, toda la Escuela de la Noche era sospechosa de profesar concepciones ateístas.

Un estudioso contemporáneo nos dice que la herejía predominante en tiempos de Isabel era el ateísmo, no el agnosticismo, porque la concepción ortodoxa de la salvación era tan penetrante que, si cabía rebelarse contra ella, lo que no se podía era ignorarla [9]. No estamos tan seguros de tal explicación. Cuando la nueva ciencia, que era copernicana y materialista, suscitó dudas sobre las explicaciones ortodoxas, dio lugar a una forma de descreimiento o escepticismo que para los dogmáticos podía parecer ateísmo. En el caso de Raleigh, por ejemplo, su escepticismo filosófico lo llevó a la tolerancia religiosa; defendió contra la persecución a los brownistas (una secta puritana) en un discurso pronunciado en 1593 en la Cámara de los Comunes. Para los ortodoxos, que tenían a los brownistas (aplicando símiles actuales) por una especie de mezcla entre los comunistas y los "testigos de Jehová", dicho discurso fue una prueba más de la impiedad y del ateísmo de Raleigh.

[9] TILLYARD, *op. cit.*, p. 16. Sobre el tema general del ateísmo véase GEORGE T. BUCKLEY, *Atheism in the English Renaissance* (Chicago, 1932).

Sin embargo, en tiempos de Isabel sí hubo algunos ateos auténticos, y hasta es muy posible que la época isabelina fuera más atea que las inmediatamente anteriores a ella, aunque este mismo cargo (nunca plenamente sustanciado) también se le hacía y se le hace aún hoy al Renacimiento italiano. En una época de extralimitación, de desquiciamiento, incluso de Dios podían desentenderse unos cuantos espíritus osados. Cuando los hombres mismos asumían carácter divino en sus poderes y atribuciones, no parecía haber necesidad de otros dioses. Es dudoso, no obstante, que en la era isabelina se sustentaran convicciones ateístas, hecha abstracción de un reducido círculo de pensadores "avanzados". El ateísmo era parte de la protesta y la extremosidad de la época, pero sólo era una pequeña parte.

Pero, por esta y por otras razones —la violencia, la ambición jactanciosa, el acento en la personalidad, el sentido del descubrimiento científico y el entusiasmo por explorar nuevas tierras—, cabe decir que en Raleigh y en la Escuela de la Noche, en el nuevo marco intelectual de la Inglaterra de 1600, sorprendemos una resonancia de aquel Renacimiento que se había extinguido cien años antes en el norte de Italia.

La estrecha relación entre Marlowe y Hariot marca la unión entre la ciencia y la vida literaria, y la admiración de Hariot por Raleigh es de la misma especie que la admiración que Leonardo sentía por el hijo del condotiero, Ludovico Sforza. Así, al igual que en Italia, la Inglaterra isabelina asistió a la unión entre el hombre de ideas y el hombre de acción, permitiendo que la aristocracia del intelecto permaneciera en estrecho contacto con la aristocracia de la riqueza y del poder.

VIII

El ideal del caballero "completo", propugnado por Castiglione en *El cortesano* y que es el que marcó la pauta en la vida de las cortes italianas desde su aparición en 1528, dominó también en la corte de Isabel [10], llevando consigo que se abandonara la separación medieval entre la educación de un "clérigo" y la de un caballero. El gentil-

[10] Publicado en 1528, *El Cortesano* no apareció en inglés hasta salir a la luz en 1561 la traducción de Sir Thomas Hoby.

hombre isabelino se instruía en las letras y en las armas [11]. Había de saber leer en griego y conocer lenguas modernas, saber bailar y componer música, leer y escribir versos. Hemos visto un magnífico exponente de este tipo de hombre en la persona de Sir Walter Raleigh.

Los ingleses, sin embargo, agregaron a este ideal "italiano" del cortesano la noción de "governor", o sea, de magistrado local. Se estimaba que el gentilhombre de la época Tudor, además de literatura y filosofía, había de saber algo de leyes para que pudiera servir a su país en calidad de magistrado, de funcionario o de administrador.

Esta idea, que reflejaba la fuerte tradición inglesa en punto a gobierno descentralizado, la expresó ya en 1531 Sir Thomas Elyot en su obra *Book of the Governor* (la diferencia entre la concepción de Elyot y la de Castiglione la pone de relieve significativamente el título de sus respectivas obras, que se publicaron a tres años de distancia una de otra). El libro de Elyot tuvo enorme éxito en Inglaterra, llegando a la séptima edición en 1580.

Una faceta del trasunto ideal del gentilhombre fue objeto de acaloradas discusiones entre los isabelinos: ¿era forzoso ser de noble cuna para ser gentilhombre? ¿O bien bastaba poseer las virtudes y el talento de un Raleigh sin ser noble de nacimiento? Elyot adoptó la postura conservadora según la cual el ser de origen noble era condición indispensable para ser gentilhombre, respaldando tal posición con la tesis de que la sociedad estaba compuesta de "grados" hereditarios a los que los hombres estaban adscritos rígidamente; alterar tales grados hereditarios, permitir la movilidad social, era socavar el orden de la sociedad. Esta doctrina, plenamente desarrollada en la obra de Elyot, la empleó Shakespeare en el famoso discurso sobre los "grados" que pronuncia Ulises en *Troilo y Crésida* (Acto I, escena 3ª).

Los puritanos y los anticonformistas eran opuestos por inclinación a establecer distingos entre los que eran gentilhombres por nacimiento y los que lo eran por nombramiento, y a veces a la noción misma de gentilhombre. Así, por ejemplo, uno de los primeros reformadores,

[11] El hermanastro de Raleigh, Sir Humphrey Gilbert, había concebido un proyecto de "Academia de la Reina Isabel" en que los guardias de la reina y otros jóvenes nobles estudiarían "materias prácticas de utilidad actual, tanto de paz como de guerra". Véase además SIR ERNEST BARKER, "The Education of the English Gentleman in the Sixteenth Century", en *Traditions of Civility* (Cambridge, 1948), cap. 5.

Tomás Cranmer, declaró en 1541 que Dios "concede sus dones de saber y de otras perfecciones en todas las ciencias a hombres de todas las clases y condiciones indistintamente... por lo cual, si el hijo del caballero es apto para los estudios, que sea admitido; si no lo es, que ocupe su lugar el hijo del pobre que lo sea".

Sean cuales fueren los méritos de esta controversia, e independientemente de que lo fuera por la cuna o por nombramiento, el caballero tudoriano había de ser hombre de muy variadas aptitudes. Había de interesarse por el arte, la literatura y la música, y asimismo por la guerra y la administración civil; y no debemos echar en olvido que hasta cierto punto había de interesarse por la ciencia, de lo cual son buen ejemplo las conocidas relaciones de Sir Francis Bacon con la ciencia incipiente de su época, a las que da un cariz dramático el hecho de que muriera de un enfriamiento contraído en el curso de un experimento sobre las propiedades antisépticas de la nieve. Del mismo modo, durante los años que estuvo encarcelado en la Torre de Londres, Raleigh no sólo compuso su *Historia del mundo,* sino que se dedicó también a realizar experimentos de química y a preparar compuestos medicinales.

Llevado al extremo, el ideal isabelino del caballero como hombre completo, polifacético, dio luego origen a los "virtuosos". Sin embargo, el gentilhombre había de ser un virtuoso no sólo en las artes y las ciencias, sino también en el arte de la vida. Así, figuras exuberantes como Raleigh y Marlowe no sólo escribieron poesía y obras de teatro, sino que vivieron existencias dramáticas, llenas de pasión y extremosidad. A este respecto, el concepto isabelino de la personalidad fue semejante al de la Italia renacentista (como ya hemos hecho notar al estudiar la figura de Leonardo de Vinci, sus contemporáneos consideraban su misma vida una obra de arte). Ambas concepciones se centraban en la idea de que la vida consistía en el desarrollo y la expresión de la personalidad individual. Un Leonardo y un Hariot, un Maquiavelo y un Sir Walter Raleigh hubieran podido vivir en la misma corte.

IX

Lo que animaba a los isabelinos no era únicamente la afición a la ciencia y a la poesía; los empujaba también otra pasión todavía más profunda: la codicia del oro. El corso, la colonización y los ensayos del alquimista iban movidos todos por el mismo deseo. En efecto, el sueño del alquimista, que era, dicho en frase de Jonson, "convertir el siglo en oro", se había hecho realidad en parte con el descubrimiento del Nuevo Mundo y de las minas de Potosí.

En el crédulo personaje de Sir Epicure Mammon, Jonson satirizaba la pasión de su época por el dinero. Sir Epicure, por ejemplo, delira y desvaría acerca de lo que hará con el oro que el alquimista le está fabricando. En su imaginación ve harenes de hermosas mujeres y fiestas en que se derrocha a manos llenas. Cuando se le advierte que todo eso se convertirá en polvo, encuentra en seguida la respuesta: beberá un elixir de juventud y así podrá "gozar de una vida y placer eternos".

En Jonson, como hemos dicho, gran parte de todo esto era sátira; pero en Marlowe se presentaba con gran seriedad, desarrollado en forma de tragedia altisonante. También el doctor Fausto ve harenes de mujeres hermosas, pero que son reales y no producto de su fantasía. Tamerlán y el Judío de Malta, con su ambición desenfrenada de poder y riqueza, fueron pintados por Marlowe con una seriedad tan completa, que a veces casi se convierte en parodia involuntaria. Es Marlowe y no Jonson el que consigue retratar más fielmente en sus verdaderos colores los apetitos de sabiduría, de poder y de oro de la época isabelina.

Estas ambiciones eran lo que obraba de fuerza impulsora en hombres como Raleigh, instigándolos a emprender expediciones, fundar colonias y lanzarse a la busca de tesoros en la Guayana. No era, pues, hermoso el móvil que inspiraba los proyectos y empresas en los tiempos isabelinos.

Con todo, lo que al principio había sido codicia desenfrenada fue convirtiéndose con el tiempo en capitalismo racional, pasando a constituir el eslabón de unión entre la Época isabelina y el período puritano que había de sucederle. Hombres como Raleigh y Drake abrieron las rutas de la riqueza por las que luego habían de adentrarse hombres de mayor sobriedad sirviéndose de medios más económicos.

En rigor, aunque no se ha advertido hasta hace poco, en la Época isabelina se produjo una explosión de actividad industrial lo bastante

intensa para merecer el nombre de "primera revolución industrial" [12]. Este movimiento de creciente actividad industrial presenta una fusión de las actitudes isabelina y puritana, por lo que fue un movimiento de transición, lo mismo en la esfera del pensamiento que en el de la acción. Se impone, pues, ampliar todavía más la imagen tradicional de la Época isabelina agregándole la faceta de la expansión industrial.

En realidad, los dos movimientos de expansión —el industrial y el orientado hacia ultramar— estaban íntimamente relacionados. Para lanzar nuevas industrias hacían falta capitales bastantes cuantiosos, y parte de éstos procedían del oro y la plata que la piratería proporcionaba. Por otra parte, la industria inglesa se benefició con la enorme alza de precios a que dio lugar el aflujo a Europa de tesoros del Nuevo Mundo; y ello ocurrió porque, a diferencia, por ejemplo, de España, la inflación registrada en Inglaterra no se operó con rapidez calamitosa. De 1500 a 1600, los precios aumentaron en Inglaterra en el 300 %, mientras en España subían en el 500 %. Como observa A. L. Rowse, se operó "una larga oleada de inflación de los beneficios y de acumulación de capitales que fomentó en todas las esferas las empresas de expansión de la época" [13].

Esta favorable coyuntura al alza revistió especial importancia porque en el siglo XVI la acumulación de capital presentaba no poca dificultad. Por ejemplo, hasta 1567 no consiguió Sir Thomas Gresham fundar una bolsa inglesa al estilo de la de Amberes. Las sociedades anónimas no se crearon hasta 1555 aproximadamente, con la formación de la Compañía de Moscovia para el comercio con Rusia, y sólo entraron en la fase de desarrollo impresionante cuando la Compañía de Levante se unió con otros comerciantes para constituir la Compañía de las Indias Orientales, fundada en 1600. En general, para explotar una mina de cobre en Cornualles o una mina de plomo en el Derbyshire, dos o tres gentilhombres se unían para formar una compañía.

[12] J. U. NEF, en "War and Economic Progress, 1540-1640", *Economic History Review* (1942), la califica de "revolución industrial". Véase también su obra *Cultural Foundations of Industrial Civilization* (Cambridge, 1958), pp. 50-62; es una exposición amplia de la historia económica y del auge del industrialismo vistos en función de las condiciones culturales generales de su desarrollo; es un libro sugestivo. Sobre la cuestión en conjunto cf. ROWSE, *The England of Elizabeth*, p. 112, y ELTON, *op. cit.*, cap. 9. Elton considera desmedido el término "revolución industrial".

[13] ROWSE, *The England of Elizabeth*, p. 109.

Una vez acumulado en sociedades regularmente constituidas o en empresas por acciones, el capital se invertía en actividades como la explotación minera y la fabricación de hierro, cobre y latón y en la fabricación de sosa, o bien se empleaba para incrementar la producción de carbón (se afirma, por ejemplo, que entre 1565 y 1625, las exportaciones de carbón de Newcastle aumentaron a un ritmo más rápido que en cualquier otro período de la historia): o bien se dedicaba a ayudar a los hugonotes a establecer vidrierías en Sussex o para proporcionar a un emigrante tudesco los medios de montar la primera fábrica de papel en Inglaterra.

En estas industrias en expansión tuvo origen la primera "revolución industrial". El desenvolvimiento económico de Inglaterra en aquella época fue tan rápido y extenso, que un historiador contemporáneo de la economía, J. U. Nef, estima que hasta el siglo XVIII no volvió a ser tan rápido el ritmo de expansión como en el período en torno al año de 1600, razón por la cual llama a la expansión de la industria isabelina la "primera revolución industrial".

X

La Época isabelina asistió a una gran oleada de fermentación en amplios cuadrantes de la vida inglesa: el político, el económico, el literario y el científico. Sin embargo, como todos los períodos de la historia, también le estaba reservado un final. Con la muerte de Isabel y de sus principales cortesanos empezaron a entrar en el cuarto menguante la idea del gentilhombre y todo el estilo de vida de que iba acompañada. La libre expresión de la personalidad y el estilo de vida tempestuoso y violento cedieron el paso a un tipo de existencia más mesurada y reflexiva. Paralelamente con el espíritu isabelino o en lugar de éste surgió un nuevo ethos: el puritano. El ethos puritano fue lo que sirvió de contrapartida inglesa a la suplantación del Renacimiento italiano por parte de la Reforma [14].

[14] El tema del puritanismo, de los valores puritanos y del ethos puritano es, naturalmente, amplio y complejo. Al parecer, el término "puritanos" se empleó por primera vez hacia 1563-1567 para designar a Tomás Cartwright y sus seguidores, que pedían más reformas de la Iglesia isabelina. Entre otras pretensiones, Cartwright quería que los ministros fueran elegidos por el pueblo

En cierto sentido, cabe fijar el punto culminante de la Época isabelina con la versión inglesa de la Biblia hecha en 1611 bajo los auspicios del rey Jacobo. Hasta entonces, la literatura isabelina había sido inconfundible: su forma era fluida y experimental, y su lenguaje se enriquecía constantemente con la metáfora. Después de 1611, aquel estilo perdió su predominio sobre la prosa inglesa, siendo sustituido por el de la versión de la Biblia de 1611, escrita en una forma presidida por el equilibrio, con puntuación correcta, en frases netamente divididas entre sí (mientras la frase isabelina tendía a convertirse en párrafo). De entonces en adelante, el nuevo estilo, que fue al propio tiempo el precipitado y el fin de la literatura isabelina, ejerció su dominio sobre la prosa, tanto la literaria como la científica.

y no por obispos nombrados por la reina. Fracasando en sus esfuerzos por corregir la estructura del gobierno eclesiástico, los predicadores puritanos lograron infundir en el pueblo una nueva manera de ver: esta revolución en actitudes, espíritu y modos de conducta es la que constituye y forma los valores puritanos. Como observa WILLIAM HALLER en *The Rise of Puritanism* (Nueva York, 1938), de este conflicto "procede la civilización moderna" (p. 46).

Huelga decir que el puritanismo no era una forma estática, sino un movimiento continuo de hombres e ideas, que fue cambiando con el cambiar de los tiempos. Por ejemplo, los primeros puritanos creían en la doctrina de la obediencia pasiva al Gobierno; los de tiempos posteriores estaban dispuestos a recurrir a las armas. Del mismo modo, en todo momento hubo un ala izquierda, un ala derecha y un partido de centro. Como señala M. M. KNAPPEN, en *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism* (Chicago, 1939): "A medida que las circunstancias cambiaban, cambiaba la actitud del partido" (p. 339). No obstante, hubo algunas actitudes y valores predominantes que gentes llamadas "puritanos" defendieron con cierta cohesión y que los distinguían de lo que hemos llamado "el hombre isabelino".

Los mejores estudios sobre el movimiento puritano de ideas son los de Haller y Knappen. El libro de Haller da comienzo en 1570 y llega hasta 1643. (Hay una continuación, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (Nueva York, 1955), que desarrolla el tema hasta 1660). Es una obra brillante, sólidamente cimentada en materiales de primera mano y que da muestras de profunda comprensión de la psicología del puritanismo. También contiene un estudio de extraordinario interés sobre el estilo literario empleado en la predicación y los escritos puritanos, y asimismo un análisis sobre cómo los predicadores, dirigiéndose a grandes públicos, provocaron consecuencias "democráticas" que ellos no se proponían. En toda la obra se pone el acento en los predicadores y sus "pamphlets", haciéndolos destacar sobre el trasfondo de todo el movimiento puritano.

Sin embargo, en otro sentido más amplio cabe simbolizar el fin de la Época isabelina con el cierre de los teatros dispuesto por los puritanos hacia 1642. En rigor, el choque entre los valores puritanos y los isabelinos no se manifiesta en ningún otro campo de un modo tan dramático (si se nos perdona el símil) como en la esfera de la estética. De este choque se habían acusado ya los primeros indicios en los mismos comienzos de la época, de lo cual sirven de buenos exponentes la figura de Sir Philip Sidney y su obra *The Defence of Poesie*.

Sidney era un noble, nacido en 1554, que fue bautizado con el nombre de su padrino, Felipe II de España. A los catorce años fue enviado a Oxford, donde permaneció por espacio de tres años antes de trasladarse a París en el séquito del embajador de Inglaterra en Francia; se encontraba en París en los momentos de la matanza de San Bartolomé. Pasando a Francfort, conoció allí al famoso teólogo puritano Hubert Languet, afirmándose mucho en su protestantismo. Después de Alemania, en una especie de primera versión de la *Grand Tour*, del gran viaje por Europa para ampliar horizontes, Sidney se detuvo en Austria, Hungría e Italia (donde estudió astronomía y asimiló las teorías estéticas italianas), para regresar a Inglaterra pasando por los Países Bajos.

De vuelta en la corte, Sidney se convirtió en un favorito. Era un cortesano perfecto, un jinete consumado y un poeta de talento; en resumen, el tipo ideal de su época. Su vida, sin embargo, fue tan breve como brillante; en 1585 fue mortalmente herido en la batalla de Zutfen, en los Países Bajos. Se cuenta que se negó a beber un último vaso de agua pidiendo que se le diera a un soldado moribundo

El punto de arranque del libro de Knappen es anterior al de Haller: el año de 1524, con la decisión de Tyndale de ir a Alemania y traducir la Biblia al inglés. Knappen ve el puritanismo como "un movimiento de transición que une lo medieval con lo moderno" y, circunscribiendo su obra al período de los Tudor, recalca deliberadamente las características medievales del puritanismo. Con ello rechaza la tesis Weber-Tawney así como la relación que nosotros establecemos entre la naciente ciencia del siglo XVII y el puritanismo; conviene, pues, consultarlo a título de correctivo de nuestra interpretación. En el cap. 17, "The Spirit of Puritanism", se hace un intento de síntesis de los principales valores puritanos, y todo el Libro II se dedica a sectores especiales de pensamiento y actividad puritanos. Contiene asimismo un útil apéndice terminológico (el II) ("puritano", "independiente", etc.) y otro sobre la historiografía del puritanismo (III), como asimismo una bibliografía selecta.

que, según decía, lo necesitaba más que él. Como su vida, su muerte armonizó, pues, con el tono de grave gallardía de que estaba empapada la corte de la reina Isabel.

Como hemos dicho, Sidney era un poeta de talento. Sin embargo, sus propias composiciones —pues fue también protector del poeta Edmund Spenser— se publicaron todas póstumas: la *Arcadia*, escrita en 1580, se publicó en 1590, y los sonetos, *Astrophel and Stella*, en 1591. La poesía de Sidney es conmovedora y notable, pero de ella no hablaremos en estas páginas. Lo que aquí más nos interesa es la discusión sobre la naturaleza de la poesía en que Sidney se enzarzó casi por casualidad y que le llevó a escribir *The Defence of Poesie*.

En 1579, un escritor a sueldo, Stephen Gosson, que no tiene más importancia que la de ocupar este minúsculo lugar en la historia de la literatura, escribió un libro titulado *The School of Abuse*, que dedicó a Sir Philip Sidney, porque éste, aunque aficionado a escribir versos, era considerado hombre de inclinaciones puritanas a causa de su amistad con Languet.

La *School of Abuse* era una obra enderezada principalmente contra el naciente teatro de la época. Afirmaba que la gente no debía ir al teatro, relacionando al efecto una serie de razones, que en su mayoría se resolvían en dos acusaciones: una era que, en general, las comedias solían mover al espectador a la clase de pensamientos y de actos que los puritanos consideraban vitandos: y la otra que, si uno iba a ver una comedia, lo más probable era que se encontrara sentado junto a personas (sobre todo mujeres) cuya reputación dejaba que desear. Por tanto, Gosson objetaba sencillamente que las obras de teatro trataban de asuntos escabrosos y llevaban a los hombres a frecuentar malas compañías.

Sir Philip Sidney replicó en un libro que, escrito en 1583 y publicado en 1598, se ha hecho famoso en sus dos ediciones aparecidas con los títulos de *The Defence of Poesie* y *An Apology for Poetry*. Le indujo a escribir esta obra la circunstancia de que el autor de *The School of Abuse* le hubiera elegido justamente a él entre otros muchos para dedicársela, y Sidney quiso demostrar que un hombre podía tener ideas nobles y móviles elevados, como sin duda él los tenía, y, con todo, tomar partido por las nuevas artes, por la nueva poesía y por el nuevo teatro.

La mayoría de sus argumentos los tomó de autores griegos, latinos e italianos. Admitía que, grosso modo, los dramaturgos desenvolvían efectivamente asuntos de que la gente bien no debía hablar, pero afirmaba que el dramaturgo hacía tal cosa con el propósito de enaltecer el triunfo final de la virtud, o sea, lo que hoy constituye la trillada excusa de las películas de gangsters en que, después de hora y media de esplendor, el gangter protagonista acaba por convencerse de que "el delito no es negocio". Yendo, sin embargo, más allá, Sidney mantenía que la poesía es superior incluso a la filosofía, a la ciencia y a la historia, en cuanto éstas se limitan a enseñarnos lo que es justo, mientras la poesía es la única que nos hace quererlo.

Naturalmente, son muchos más los argumentos del libro de Sidney, pero nuestro propósito no es entrar en el detalle de su obra ni en el de la *School of Abuse*. Para nosotros, el elemento extraño y profético que estas dos obras entrañan es que se empeñaran en una disputa sobre las obras dramáticas y la poesía en momentos en que en Inglaterra se había escrito muy poca poesía buena y en que casi no se había compuesto aún ninguna obra de teatro. El período grande del teatro inglés va aproximadamente de 1590 a 1615; en 1590 hacía ya cuatro años que Sidney había muerto. Sin embargo, su obra es una defensa por anticipado de las obras de Marlowe, Shakespeare y Jonson, que no han de tardar, y la poesía de Spenser, Donne y Milton [15].

Apenas había aparecido sobre el horizonte la gran época de la literatura isabelina y jacobita cuando ya Sidney y Gosson libraron una portentosa y profética batalla sobre la poesía y el teatro. En las mismas vísperas de iniciarse lo que es sin duda el período más fecundo y apasionante de la historia de la literatura inglesa se nos presenta claramente en la esfera estética el choque entre los valores isabelinos y los puritanos, sirviendo de anuncio de la llamarada de disentimiento y disputas que seguirá fulgurando en los dominios de la política, la religión y la economía, así como en el estético, y que alcanzará máxima intensidad en la guerra de los puritanos contra los caballeros.

15 Sidney defendía en términos generales las obras de teatro que pronto iban a producirse, aun cuando se empeñaba en la observancia de las unidades clásicas de lugar y tiempo y se oponía a que en una obra de teatro se mezclaran elementos trágicos y cómicos.

XI

¿Qué vínculo existe entre la oposición puritana a la época isabelina en literatura, del modo en que aparece ejemplificada en la *School of Abuse* de Gosson, y la creciente industrialización registrada en los tiempos isabelinos, dominada cada vez más por los puritanos? Si examinamos la actitud de los propios escritores isabelinos, quizá hallemos una respuesta.

Por ejemplo, en el *Coriolano* de Shakespeare, el tema es la lucha entre las clases dirigentes y las clases trabajadoras de Roma. Coriolano es hombre que aprovecha todas las oportunidades posibles para desalojar a los representantes de los plebeyos, entre los que se contaba, dicho sea de paso, Junio Bruto, al que ya hemos tenido ocasión de referirnos.

Lo más interesante de *Coriolano* es que, según se advierte en cuanto se leen unas cuantas páginas, Shakespeare simpatiza abiertamente con el protagonista, y esto se debe a que su héroe defiende la idea de la jerarquía y del orden, tan amados del mundo medieval y de Shakespeare. La obra permite ver claramente que Shakespeare creía en un mundo en que todo tenía su "grado" justo y cada cual su puesto justo en la sociedad [16].

Hacia 1600, las ideas medievales sobre los grados estaban ya tan anticuadas como las ideas medievales sobre economía. La "revolución industrial" de aquel período, con la consiguiente movilidad social, aunadas al desarrollo de los sentimientos puritanos, habían destrozado ambos conjuntos de ideas. Y, sin embargo, Shakespeare y muchos de los demás dramaturgos se aferraban a la vieja concepción. ¿Por qué?

Una de las razones es que muchos de los dramaturgos escribían obras de teatro a sueldo de los nobles, por lo que es natural que en ellas se generara una cierta compenetración de puntos de vista. Una segunda razón estriba en el hecho de que muchos puritanos fueran contrarios a la idea de los "grados" así como al teatro y a los escritores de teatro. Los dramaturgos, a los que les sobraban razones para no sentir simpatía alguna por el naciente grupo de puritanos, que tanta impaciencia sentían por cerrar los teatros, replicaron con una defensa del principio jerárquico y un ataque contra los puritanos.

[16] *Coriolano* sólo es una de las varias obras en que Shakespeare se pone abiertamente de parte de los patricios y de la clase alta y a favor del orden constituido. En *Enrique V* hay un famoso discurso sobre los grados que se pronuncia en la noche de Azincourt; ya nos hemos referido al discurso de Ulises en *Troilo y Crésida*. Algunos estudiosos sostienen que el discurso sobre grados en *The Play of Sir Thomas More* también fue escrito por Shakespeare.

Este antagonismo hacia los puritanos puede verse claramente reflejado, por ejemplo, en el *Alquimista* de Ben Jonson, donde se hace no poca mofa de ellos. Podemos advertir la oposición puritana a los dramaturgos en el emplazamiento mismo de los teatros: todos ellos estaban enclavados fuera de los límites de la ciudad de Londres; y allí se construyeron porque hacia 1600 la ciudad estaba íntimamente compenetrada con el puritanismo y trataba de imponer su autonomía [17].

Aunque estrechamente relacionado con el desenvolvimiento de la industrialización y el comercio isabelinos, como hemos visto, el puritanismo rechazaba y criticaba el fomento de que fueron objeto en la época isabelina y de los Estuardo la producción de géneros suntuarios y los monopolios; y uno de tales artículos suntuarios era el teatro. Rechazando el teatro, los puritanos rechazaban también la cultura cortesana que representaba. Tal antagonismo tuvo profundas consecuencias: acabó con un tipo de sensibilidad y dio origen a otro; significó que el puritanismo le volvía la espalda a la Época isabelina.

Vemos en esto la unidad entre el ataque de Gosson contra el teatro y el desarrollo industrial de los tiempos isabelinos. El paso siguiente era suprimir no ya las obras de teatro que exaltaban el grado y la jerarquía, sino el grado y la jerarquía mismos [18]. Pero al darse tal paso entramos ya de lleno en la Revolución Puritana.

[17] La autonomía de la ciudad de Londres se defendía celosamente; se simbolizaba, por ejemplo, siempre que el rey, cuya corte radicaba fuera de la ciudad, quería entrar en ésta. Cuando el rey llegaba a la entrada de la ciudad, al "Temple Bar", esta puerta (reconstruida varias veces, la última por Wren en 1672) se cerraba, y la real comitiva tenía que detenerse hasta que el rey recibía permiso del Lord Alcalde para entrar. Esta ceremonia aún se celebra todos los años.

[18] No todos los puritanos se oponían al grado y a la jerarquía, ni tal oposición era deliberada: de hecho, sólo un pequeño número —en su mayoría de "igualitarios"— se orientó efectivamente hacia la democracia. Sin embargo, tal evolución estaba latente en gran parte de la lógica de toda la posición puritana. Como señala William Haller: "Si cabe decir que la plutocracia levantó por primera vez la cabeza entre los calvinistas ortodoxos, lo mismo cabe decir que

la democracia se fue creando furtivamente a espaldas de los ortodoxos, bajo el disfraz de los herejes, los místicos y los entusiastas de todas clases a quienes los predicadores requerían a tomar parte bajo el estandarte de Cristo en la guerra del espíritu contra la maldad imperante en las altas esferas" (*The Rise of Puritanism*).

PARTE II

LA ÉPOCA DEL DISENTIMIENTO RAZONADO

De Cromwell a Rousseau,
1630 - 1760

CAPÍTULO IX

LA REVOLUCIÓN PURITANA

I

En marzo de 1603, mientras la reina yacía en su lecho de muerte, uno de sus parientes, Robert Carey, escribía a Jacobo de Escocia para comunicarle que había apostado caballos en todas las paradas de la ruta y que lo antes posible enviaría a Su Majestad el ansiado mensaje de bajar a Inglaterra a ocupar el trono. Pues, en efecto, importaba darse prisa. El pasar el reino de Isabel Tudor a Jacobo y los Estuardo brindaba la ocasión para toda clase de complots, en uno de los cuales se sospechó que estaba complicado Sir Walter Raleigh, por lo cual fue encarcelado en la Torre de Londres.

Cualquier rey hubiera encontrado difícil suceder a Isabel. La reina había poseído gran habilidad para manejar a los hombres, no desdeñando nunca ninguno de los ardides que hacen que el dominio del prójimo le resulte más fácil a una mujer que a un representante del sexo fuerte. Pero Jacobo tropezaba con obstáculos especiales. Había sido educado en una corte escocesa que, modelada sobre la de Francia, era avarienta y a la vez pródiga. Sus preceptores, en cambio, habían sido teólogos calvinistas escoceses; y éstos, en contraposición a la corte, le habían insuflado la lección de que los reyes tiránicos podían ser depuestos por sus súbditos y que el poder del rey tenía grandes limitaciones.

Jacobo, sin embargo, reaccionó con fuerza, convirtiéndose en un violento afirmador del derecho divino de los reyes y escribiendo en su propia defensa la *True Law of Free Monarchy* (Verdadera ley de la monarquía libre), opúsculo en que afirmaba que la monarquía era una institución divina, que el rey sólo era responsable ante Dios y que, por tanto, el poder real estaba por encima de las leyes [1].

Todo esto hizo que Jacobo chocara con el Parlamento. Ya en la misma primera sesión de su reinado, en 1604, se suscitó una desavenencia entre el rey y la Cámara de los Comunes acerca de la cuestión del derecho de los Comunes a resolver las controversias suscitadas en la elección de sus propios miembros. El desacuerdo no se limitaba simplemente a cuestiones de orden constitucional: el rey y su Parlamento discrepaban también en punto a cuestiones de orden interno, como el trato de que Jacobo hacía objeto a puritanos y católicos, y asimismo de política exterior. A la afirmación de Jacobo de que todo esto eran cuestiones de la competencia del soberano y que estaban "muy por encima del alcance y la capacidad" de los Comunes, éstos replicaron con una defensa inflexible de los límites impuestos por la Constitución al poder del rey.

Hacia 1611, Jacobo se había hartado ya de Parlamentos. Con excepción del llamado Parlamento Huero, que celebró sesiones durante unos cuantos meses de 1614, Jacobo gobernó él solo a Inglaterra hasta 1621. Los derechos de los súbditos, incapacitados de hacer sentir su voz en el Parlamento, buscaron asilo en los tribunales ordinarios, donde la oposición a la tesis de Jacobo sobre el derecho divino de los reyes fue acaudillada por el gran constitucionalista Sir Edward Coke, que consideraba las leyes no como instrumento, sino como barrera de las prerrogativas regias. Sir Edward mantenía que el rey estaba sometido a la ley, y que ésta había de buscarse en las sentencias de los tribunales y en el "common law" (lo cual significaba otorgar a los magistrados la soberanía suprema, anunciando en muchos aspectos la pretensión que más adelante habían de presentar los Parlamentos franceses). Pero incluso esta barrera contra el poder real fue derribada al ser destituido Coke en 1616 de su cargo de Presidente del Supremo, con lo que la defensa de los derechos de los súbditos volvió una vez más a manos del Parlamento, siempre y cuando el rey considerase oportuno convocarlo.

[1] Circunstancia interesante, la teoría del derecho divino de los reyes fue abrazada en un principio por los reformadores protestantes tratando de dar fuerza a las reivindicaciones de autonomía del Estado nacional frente al pontificado. Como señala G. P. GOOCH: "El derecho divino empezó, pues, su carrera en concepto de arma defensiva contra el catolicismo militante" (*Political Thought in England from Bacon to Halifax*, Londres, 1950, p. 11). Pero, poco a poco, los reformadores se dieron cuenta de que lo único que hacían era sustituir una tiranía por otra, y acabaron por abandonar tal tesis. Por ello, sólo los clérigos anglicanos, que consideraban ligado el poder de la Iglesia al de la Corona, se identificaron con Jacobo en su teoría del derecho divino de los reyes.

La circunstancia de que los Comunes tendieran a simpatizar con el puritanismo exacerbó sus controversias con Jacobo, que ya desde la infancia alimentaba un odio intenso a los reformadores. La oposición de éstos en el Parlamento sólo sirvió para echar leña al fuego. Desde el punto de vista de los puritanos, la desaprobación de sus ideas religiosas y políticas manifestada por Jacobo se agravaba con el abuso que el soberano hacía del sistema de conceder patentes reales de privilegio y monopolios a favoritos indignos. Por su parte, Jacobo hizo ostentación de parcialidad por ciertos cortesanos y amenazó a los puritanos haciendo saber que "los reduciría a la obediencia o los echaría del país". Esta última alternativa fue la que prevaleció, siendo una de sus consecuencias el éxodo de peregrinos a América en 1620 [2].

En lucha con el Parlamento sobre cuestiones constitucionales y teoría del Estado, mal dispuesto para con las inclinaciones puritanas que aquél demostraba, Jacobo fue, no obstante, lo suficientemente cuerdo para no dejar que la situación se desbordara con violencia en Inglaterra. Defendió vigorosamente con la pluma sus puntos de vista sobre el derecho divino de los reyes, pero en la práctica no llegó a

[2] G. M. TREVELYAN, en *England under the Stuarts* (Londres, 1904), señala que debe concederse a Jacobo I y a Laud el mérito de haber establecido "la supremacía anglosajona en el nuevo mundo"; entre 1628 y 1640 huyeron a América unos 20.000 anticonformistas (pp. 173-174). La obra de Trevelyan abarca todo el período desde 1603 a 1714: aunque escrita hace más de cincuenta años, sigue siendo uno de los mejores estudios sobre el tema; más de la mitad de la obra trata de los orígenes, acontecimientos y efectos de la Revolución puritana. Su bibliografía, en cambio, está muy anticuada. La autoridad reconocida es S. R. GARDINER con sus obras *History of England, 1603-1642; History of the Great Civil War* y *History of the Commonwealth and Protectorate*. Obra clásica es la *History of the Great Rebellion* de CLARENDON, testigo ocular partidista.

traspasar ciertos límites. No en balde se le conocía con el apodo de "el tonto más avisado de la Cristiandad".

II

Jacobo murió en 1625, sucediéndole su hijo Carlos I. Aunque heredó varias de las diferencias de su padre con el Parlamento —pues éste era entonces muy sensible a la ampliación de las prerrogativas del rey—, Carlos disfrutaba de ventajas iniciales sobre la posición que su padre había ocupado. Tenía prestancia y dignidad de porte, mientras su padre era basto. Era mesurado, mientras la corte de Jacobo se había caracterizado por el vicio y la zafiedad; y extendió sobre su reino como una capa de belleza cuidando de proteger la labor de artistas como Van Dyck y Rubens. En un plano menos subjetivo se granjeó popularidad con su política antiespañola y patrocinó un gobierno que era benévolo, aunque no desprovisto de eficacia. Era, en realidad, un gobierno paternalista, pues Carlos estaba de parte de los súbditos modestos y trataba de protegerlos mediante sus tribunales especiales contra los peores rigores de las *enclosures* y el industrialismo.

Pese a todos estos elementos a su favor, Carlos se encontraba en realidad en situación peor que su padre, porque no estaba dispuesto, como su padre lo estuvo, a transigir en el momento crucial. Estaba dispuesto a dar la vida por sus convicciones y, lo mismo que su padre, creía en el derecho divino de los reyes. Sus cortesanos y funcionarios afirmaban que eran justas sus providencias y convicciones. Sus tribunales, a cuyos jueces podía destituir como le viniera en gana, le aseguraban sumisamente que podía disponer sin impedimento alguno de las personas y haberes de sus súbditos si estimaba que para ello había razón suficiente. Uno de sus principales consejeros, Strafford, le decía que "el Rey está libre y exento de todas las normas de gobierno".

A su interpretación extensiva de las prerrogativas reales agregó Carlos una inclinación más filocatólica y antipuritana aún que la de su padre: a este respecto ejerció profundo efecto sobre él su esposa, Enriqueta María, que era francesa. El instrumento de que se sirvió, como veremos más adelante, fue William Laud, pero la política antipuritana era de la propia cosecha del rey, conjugándose con su oposición a las pretensiones de autonomía del Parlamento.

La chispa que provocó su primer choque violento con el Parlamento saltó al confiar a su favorito Buckingham la dirección de los asuntos políticos. Irritados por los desaciertos de este último, los Comunes trataron de procesarlo. El rey se opuso a tal iniciativa y los Comunes replicaron negándose a votar subsidios. Carlos disolvió el Parlamento y recurrió a un "empréstito forzoso". Esta medida era, por supuesto, ilegal, y aunque pudo detener a algunos de los que se negaron a suscribir el empréstito, en la práctica tuvo que abandonar el intento de recaudarlo. Con ello, sin embargo, no sólo había fracasado, sino que además había sido poco político, por haber violado abiertamente las "leyes fundamentales" de la nación.

Por último, la escasez de fondos provocada en gran parte por las exigencias militares (pues estaba empeñado en guerras contra España y Francia) le obligó a volver a convocar el Parlamento. Este Parlamento, el de 1628, votó los subsidios, pero en cambio obligó al rey a aceptar la famosa Petición de Derechos, en la que se le invitaba a respetar de entonces en adelante los derechos de sus súbditos. Exigía también que cesaran el reclutamiento de tropas y el procesamiento de súbditos civiles por parte de tribunales militares, declarando asimismo ilegales el encarcelamiento arbitrario y la imposición de tributos sin el consentimiento del Parlamento. Concediendo esta petición, Carlos admitía la ilegalidad de su empréstito forzoso.

Sin embargo, inmediatamente después de la Petición, los acontecimientos parecieron demostrar que Carlos no había sido sincero. En una segunda sesión, en 1629, el Parlamento trató de hacerle respetar en mayor medida sus deseos y los derechos de sus súbditos. Bajo la firme dirección de Sir John Eliot, al que ayudó en un papel muy secundario un diputado por Huntingdon llamado Cromwell, aprobó tres resoluciones. En éstas se declaraba que todo aquel que introdujera innovaciones en la religión debía ser considerado enemigo del reino (con lo que se aludía el presunto intento por parte del rey de volver a implantar en Inglaterra la Iglesia de Roma); todo aquel que aconsejara la imposición de gravámenes por "toneladas y libras" (es decir, derechos de aduanas) sin el consentimiento del Parlamento debía ser considerado también enemigo de su país, y todo aquel que pagara de buen grado tales tasas era declarado traidor a las libertades civiles de los ingleses. Como observa Sir Charles Firth: "El significado de las resoluciones no estribaba meramente en su desafío al rey, sino en la mezcla de

descontento político y descontento religioso que ponían de manifiesto. La política de Isabel había creado una oposición religiosa. Jacobo había provocado una oposición constitucional. Durante el reinado de Carlos, ambas clases de oposición acabaron por fundirse en una y de su fusión nació la Guerra Civil" [3].

En resumen, a Carlos le había faltado acierto de gobernante y ésta fue una de las causas fundamentales de la Rebelión puritana. A los jefes de la oposición puritana a la política real les había dado ocasión de erigirse en defensores de la Constitución y de los derechos de los súbditos. Otro rey que hubiera tenido una personalidad distinta o un concepto diferente de su posición, se hubiera orientado muy probablemente hacia una distinta fórmula de solución. Dicho en frase de un autor reciente: "Al menos a este respecto, los imponderables de la historia personal revistieron mayor importancia que la yesca social o la chispa política" [4].

III

¿Qué decir, sin embargo, de la "yesca social" o de la "chispa política"? En todo análisis de las causas de la Revolución puritana es fundamental el carácter de Carlos I —el negarse en 1642 a toda componenda efectiva obligó al Parlamento a entrar en una guerra que en el fondo no quería—, pero, sin las circunstancias de la lucha política y religiosa, su carácter no hubiera afectado al curso de la historia de un modo tan trascendental [5]. Por tanto, para comprender realmente los acontecimientos de 1640-1660, lo que se impone estudiar es la cuestión constitucional y religiosa y también, al parecer de algunos historiadores, la cuestión social y económica.

[3] Sir CHARLES FIRTH, *Oliver Cromwell and the Rule of the Puritans in England* (Oxford, 1953), p. 18. Es uno de los libros más interesantes que se han escrito sobre Cromwell.

[4] H. R. TREVOR-ROPER, "The Outbreak of the Great Rebellion", en *Men and Events* (Nueva York, 1957), p. 194.

[5] Sobre el papel decisivo de Carlos I, véase también J. H. HEXTER, *The Reign of King Pym* (Cambridge, 1941), pp. 16-17. La obra de Hexter es un modelo de cómo debe escribirse historia; no sólo trata del tema de que se ocupa, sino que además es un brillante ensayo de historiografía.

En muchos aspectos, el mejor medio para llegar a tal comprensión lo constituye la exposición narrativa de aquel período [6]. Primera entre las revoluciones modernas, la puritana fue la menos preparada por un cuerpo sistemático de ideas políticas, religiosas o sociales. Hasta tal punto fue así que, una vez en el poder, los puritanos no sabían qué clase de gobierno habían de instalar en el hueco dejado por el rey. No se habían propuesto hacer una revolución y siempre habían dado por sentada la coexistencia de un rey y un Parlamento. Debido a esta característica de la revolución puritana, la de ser un acontecimiento que se montaba sobre un acontecimiento imprevisto, habremos de dedicar algunas consideraciones a la narración de los hechos.

Pero antes necesitamos trazar un cuadro de conjunto. Las esferas civil y eclesiástica se confunden de tal modo en la sociedad del siglo XVII que resulta imposible someterlas a un verdadero desglose; no obstante, la cuestión que a nuestro entender se sitúa en primer lugar en orden de importancia es la constitucional. El concepto de gobierno generalmente admitido se establecía en función de un "régimen equilibrado". Esto significaba en síntesis que el poder real encontraba su límite en el llamado "derecho natural", en el "common law" según se administraba en los tribunales, y en las prerrogativas del Parlamento. Jefe de la "commonwealth", el rey no gozaba de poderes absolutos; sus poderes estaban limitados por los derechos de los súbditos, que a su vez estaban protegidos por la ley y por el Parlamento.

Jacobo y Carlos pusieron en grave peligro esta concepción del gobierno. Teóricamente afirmaban con arrogancia el derecho divino de los reyes, pero en la práctica destruían la independencia de la magistratura, anulando así la posibilidad de apelar a la ley; lesionaban los derechos de propiedad con los "empréstitos forzosos" y los impuestos extraparlamentarios y amenazaban los derechos personales con deten-

[6] C. V. WEDGWOOD, en *The King's Peace, 1637-1641* (Nueva York, 1955), mantiene exactamente esta tesis: que una historia narrativa restablece la "inmediatez de experiencia" y presenta mayor interés, ya que trata del "comportamiento de los hombres como individuos" y no como grupos o clases. No obstante, es curioso que el libro de la autora resulte decepcionante; quizá no se ve ya el bosque de tanto fijarse en los árboles. A nuestro parecer, tanto el análisis como la narración son elementos necesarios en el oficio de historiador.

ciones arbitrarias e ilegales. De aquí que lo que quería la mayoría de los ingleses fuera sencillamente restringir el gobierno despótico del rey y restablecer el "régimen de equilibrio". Incluso en el momento de estallar la guerra civil, las Cámaras declararon que luchaban por conservar las justas prerrogativas del rey, los privilegios del Parlamento y las libertades de los súbditos.

Debe admitirse, en cambio, que, por su parte, el Parlamento reivindicaba más derechos de los que podía pretender por tradición. Haciendo un balance de la situación de 1629, Carlos estaba en lo cierto diciendo que las Cámaras "se han esforzado en estos últimos años por ampliar sus prerrogativas estableciendo comités generales encargados de cuestiones religiosas, de tribunales de justicia, de comercio, etc.". Sin embargo, las peticiones del Parlamento, aunque considerables, eran concretas: pretendía tener más voz en los asuntos económicos, extranjeros y religiosos. En la Gran Protesta *(Grand Remonstrance)* de 1641 (que sólo fue aprobada por once votos de mayoría) señalaban con orgullo lo que habían pretendido y lo que creían haber conseguido. Véase cómo lo resume un autor moderno:

"Las Cámaras han abolido los tribunales especiales de que se servían los malhechores que rodean al rey para restringir las libertades de los súbditos; han restablecido el prestigio de una monarquía en bancarrota y a la vez, poniendo fuera de la ley la tasa naval y sometiendo a la previa aprobación del Parlamento la imposición de derechos de aduanas, han declarado ilegales de una vez para siempre las exacciones arbitrarias por parte del rey; han reformado en parte la Iglesia; han creado un mecanismo para la convocación regular del Parlamento, con lo que en adelante el pueblo podrá siempre hacer oir sus motivos de queja en la asamblea de los representantes por él elegidos y, por último, ha entregado a la justicia a algunos de los perversos consejeros a los que se deben todos los males de Inglaterra" [7].

[7] HEXTER, *op. cit.*, p. 163. Sobre la Gran Protesta misma, véase *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1628-1660*, selección y edición de Samuel Rawson Gardiner (Oxford, 1889). En la petición al rey que precedió a la larga lista de agravios, la Cámara de los Comunes pidió que "en el futuro Vtra. Majestad permita emplear en sus asuntos grandes y públicos y coloque cerca de sí en puestos de confianza a aquellas personas en que Vtro. Parlamento tenga razones de confiar". También quería privar "a los Obispos de su voto en el Parlamento", paso más radical y nuevo que otros que hemos mencionado. Sobre la historia constitucional del siglo XVII, véase FRANCIS D. WORMUTH, *The Royal Prerogative, 1603-1649* (Ithaca y Londres, 1939); MARGARET A. JUDSON, *The Crisis of the Constitution* (Nueva Brunswick, 1959); GEORGE L. MOSSE, *The Struggle for Sovereignty in England* (East Lansing, 1950); y J. W. GOUGH, *Fundamental Law in English Constitutional History* (Oxford, 1955).

En dos esferas —la financiera y la administrativa— el rey se encontraba en situación desventajosa para hacer valer sus prerrogativas. Sólo podía recaudar de un modo regular grandes sumas a través del Parlamento, con lo que se veía impedido por la *gentry* * que dominaba en éste. Y sólo podía ejercer en el plano local sus poderes administrativos a través de la *gentry* local —los jueces de paz, "sheriffs" ** y vicarios—, que recibían mal los intentos de mermarles autoridad por parte del Gobierno central.

Sólo en una esfera —la religiosa— disponía el rey de una organización centralizada relativamente eficaz y poderosa que ejecutara sus órdenes: la Iglesia anglicana. Y fue precisamente aquí, en esta esfera, donde el intento de imponer sus derechos desencadenó la Revolución puritana. Para comprender el trasfondo de los acontecimientos que hemos de exponer es, pues, menester que recordemos la situación religiosa en general.

La Iglesia anglicana era un producto de la Reforma. Por tanto, la cuestión que constantemente se planteaba después de la ruptura con Roma era la siguiente: ¿hasta qué punto había que reformar la Iglesia? Como hemos visto, durante el reinado de Isabel se creó un grupo conocido con el nombre de "puritanos" que deseaba modificar la Iglesia de Inglaterra en medida mayor de lo que la reina estaba dispuesta a consentir. Dirigidos por Thomas Cartwright, al principio atendieron a modificar el método de administrar la Iglesia, pero, habiendo fracasado en este campo, se dedicaron a predicar y a adoctrinar al pueblo en sus nuevos puntos de vista y posiciones.

Había muchas clases y matices de "puritanos", pero todos ellos compartían las ideas fundamentales del calvinismo, sobre todo la de la predestinación. También tenían en común el deseo de "purificar"

* [N. d. T. — La gran clase media terrateniente. Como se verá más adelante, no es un concepto netamente definido.]

** [N. d. T. — Representantes de la Corona en los condados, encargados de funciones gubernativas, administrativas y judiciales, entre otras.]

de toda mancha de pontificado los usos de la Iglesia establecida o de celebrar el culto en congregaciones separadas y con arreglo a formas "purificadas" de tal manera. Sin embargo, dentro de sus filas existía lo que casi podría calificarse de "tendencia izquierdista". Así, había puritanos episcopales, puritanos presbiterianos y puritanos independientes o congregacionalistas, estos últimos derivando hacia los separatistas. Los presbiterianos querían un sistema de administración de la Iglesia ajustado al modelo de Ginebra, en que ejerciera el mando una jerarquía ascendente de "ancianos" (*presbyteros* en griego significa "anciano"); en Escocia existía un sistema análogo de administración eclesiástica. Los independientes querían que cada congregación fuera jurídicamente independiente de las demás, sin que hubiera una autoridad eclesiástica por encima de la Iglesia individual, aunque estaban dispuestos a permanecer en el seno de la Iglesia constituida. Los que deseaban segregarse de la Iglesia conformista, de su fiscalización estatal y financiera se los conocía por el nombre de "separatistas" [8]. Unidos en su deseo de modificar la Iglesia establecida, los puritanos se dividieron, pues, en dos grandes grupos: los que hacían hincapié en la reforma de la estructura y del ceremonial eclesiásticos y los que ponían el acento en la libertad de conciencia.

Poniéndose en contra de todos los puritanos, Carlos y el Arzobispo de Cantorbery, Laud, lanzaron una campaña en pro del orden y la uniformidad en la Iglesia anglicana. En el campo teórico se atacaba la doctrina de la predestinación; en el práctico, el ataque se efectuaba empeñándose en que se erigieran altares en la parte oriental y al fondo de todas las iglesias y atendiendo a la represión de los predicadores puritanos. La finalidad perseguida era reducir a la oposición obligándola al conformismo. El intento de imponer las ambiciones reales en cuestiones de religión adoptó el mismo tono que la afirmación de sus prerrogativas en cuestiones de Estado. Como veremos, estos dos órdenes de "cuestiones" estaban íntimamente entrelazados en los acontecimientos de 1639 y condujeron a la Revolución puritana.

¿Fue la Rebelión puritana únicamente una controversia constitucional-religiosa o fue además una lucha de clases librada en el plano

[8] Para todas las cuestiones de terminología puritana consúltese la ya citada obra de M. M. KNAPPEN, *Tudor Puritanism* (Chicago, 1939), en particular el Apéndice X, "Terminology".

religioso? A esta cuestión se han dado recientemente respuestas sugestivas en una controversia en torno a la *gentry*. Se conviene en que ésta puede definirse como la clase que sacaba la mayor parte de sus ingresos de la explotación de sus tierras, y cuyos miembros no pertenecían a la nobleza (*peerage*). ¿Iba en auge o en decadencia? E independientemente de que fuera en auge o en decadencia, ¿qué significado tenía su movimiento? Sobre estas cuestiones se ha empeñado una acalorada controversia que un crítico ha calificado de "tormenta sobre la *gentry*" [9].

Una de las tesis es la propuesta por R. H. Tawney, el cual afirma que la *gentry*, que identifica con la nueva clase media naciente, iba en auge económicamente, desplazando a la aristocracia, y que la Revolución de 1640 fue simplemente la manifestación política de lo que era ya una realidad social. En su expresión más escueta, los caballeros eran aristócratas y los *roundheads* * eran burgueses; la Revolución erigió a los miembros de la *gentry* burguesa en los nuevos gobernantes de Inglaterra.

H. R. Trevor-Roper ha propuesto otra tesis que coincide con la anterior en centrar la atención en la *gentry* y en los criterios económico-sociales. Sostiene dicho autor que la revolución de precios de 1540-1640 significó la muerte de la *gentry* propiamente dicha, por carecer ésta del crédito o del numerario para hacer frente a la nueva situación pasando a la explotación de grandes fincas (esto es, la agricultura "capitalista") o salvando su fortuna mediante mercedes concedidas por la Corona. Estos señores empobrecidos recurrieron a rebeliones contra la corte que fracasaron antes de 1640, y a una revuelta que triunfó en dicho año. Citando las propias palabras del referido autor, la Gran Rebelión "no es la autoafirmación consciente de la burguesía y la *gentry* en auge, sino más bien la protesta ciega de la *gentry* venida a menos [en la que Trevor-Roper coloca a Cromwell]" y "fue una protesta por parte de las víctimas de una depresión general transitoria contra una burocracia privilegiada, contra una Ciudad capitalista" [10].

[9] J. H. HEXTER, "Storm Over the Gentry", *Encounter* (mayo, 1958). Es un análisis brillante y agudo de las teorías de Tawney y de Trevor-Roper.

* [N. d. T. — "Cabezas redondas", nombre que se daba a los puritanos por llevar el pelo cortado al rape.]

[10] H. R. REVOR-ROPER, "Social Causes of a Great Rebellion", en *Men and Events*. Véase también del mismo autor "The Gentry, 1540-1640", *Economic*

Una interpretación más chapada a la antigua es la de Sir Charles Firth, uno de los primeros biógrafos de Cromwell, el cual mantiene resueltamente que la Revolución no fue principalmente un movimiento social o económico, y aduce información interesante para apoyar su punto de vista. Según Firth, en la Cámara de los Comunes de 1642 "unos 175 diputados se alinearon bajo el estandarte real y cerca de 300 permanecieron con Westminster. En la Cámara Alta hubo mayoría abrumadora a favor del rey. Más de 30 pares votaron por el partido popular, mientras unos 80 dieron su apoyo al rey, y unos 20 se abstuvieron de intervenir en la lucha". En realidad, en muchas familias reinaba la disensión: en la familia del propio Cromwell, un tío y un primo suyos abrazaron ardientemente la causa de los realistas. La conclusión a que llega Firth es que "si bien el grueso de las clases altas estaban de una parte, la guerra nunca se convirtió en guerra social, no pasando de ser una lucha de opiniones e ideas" [11].

En toda visión de conjunto, los distintos elementos —político, religioso, económico y social— han de ocupar el lugar que les corresponde. Con todo, el acento hay que cargarlo donde lo carga Firth: en las "opiniones e ideas" políticas y religiosas. En rigor, la Rebelión puritana no fue nunca una "guerra social" precisamente por carecer de una ideología de clases sistemática y teórica que diera a los hombres conciencia de sus intereses sociales y económicos. Huelga decir que, naturalmente, tales intereses existían, pero en la imaginación de los hombres quedaban empequeñecidos por intereses de otra clase, y sólo se manifestaban de un modo indirecto, en ropaje religioso y constitucional.

Y esto es comprensible. A partir de 1517, los hombres se han acostumbrado a luchar de un modo claro y consciente por motivos religiosos. En el siglo XVII, el conflicto por cuestiones políticas y constitucionales también pasó a ser un conflicto explícito y reconocido: se vivía ya en una época de "disentimiento razonado" en política y en religión. Pero el conflicto económico-social no adquirió una motivación consciente ni se vio respaldado por una ideología hasta finales del siglo XVIII y ya en el siglo XIX.

History Review (1953). Para las tesis de Tawney véanse sus trabajos "Harrington's Interpretation of His Age" (Conferencia pronunciada en la "British Academy", 1941), "The Rise of the Gentry" (1954), "Economic History Review" (1941) y "The Rise of the Gentry: A Postcript", *ibid.* Sobre el tema en general puede consultarse asimismo GEORGE YULE, *The Independents in the English Civil War* (Cambridge, 1958).

[11] FIRTH, *op. cit.*, pp. 70-71. La obra más reciente sobre la composición del Parlamento es la de D. H. PENNINGTON y DOUGLAS BRUNTON *The Members of the Long Parliament* (Londres, 1954). En general, apoya la idea de que las disensiones políticas en la Cámara de los Comunes no se ajustaban a divisiones de clase netamente definidas.

De aquí que, en el siglo XVII, la posición económica y social de un individuo no se expresara por lo común como tal, sino como postura religiosa y política. De ningún modo significa esto que las cuestiones religiosas y constitucionales carecieran de importancia o que se redujeran a simples "frentes", como tampoco que un caballero anglicano y un comerciante puritano fueran hipócritas: significa simplemente que puritanos y caballeros se consideraban a sí mismos agrupaciones político-religiosas más que grupos económico-sociales; su "ideología" expresaba el predominio de esta orientación en el modo de ver. Y corresponde al historiador, mientras distingue otros aspectos del conflicto, darse cuenta de que este molde mental es lo que determinó que la Rebelión puritana fuera primordialmente una lucha político-religiosa y no económico-social.

IV

Pero pasemos nuevamente de nuestro análisis abstracto y sinóptico de la Rebelión puritana a referir en relato continuo los hechos entonces ocurridos. Habíamos interrumpido nuestra narración en la Petición de Derechos de 1628 y en las Tres Resoluciones de 1629. Después de este último tropiezo, Carlos gobernó durante once años sin Parlamento. Las tasas reales se imponían sin el consentimiento del Parlamento, y además se volvieron a aplicar viejas multas y gravámenes. Uno de los procedimientos para recaudar fondos fue la llamada "tasa naval". En 1634, este gravamen sólo se aplicaba a las ciudades del litoral, pero al año siguiente se impuso en toda Inglaterra.

Cuando esto ocurrió, un individuo llamado John Hampden, que vivía en el condado de Buckingham, se negó a pagar dicho gravamen. Su caso se convirtió en una causa célebre en todo el país elevándolo a la categoría de héroe en el partido parlamentario. No entraremos en detalles, limitándonos a decir que la negativa de Hampden a pagar

tal impuesto no autorizado guardaba relación con el hecho de figurar él entre los jefes de los puritanos. Interesa, además, hacer notar que Hampden era primo de Cromwell. Más adelante veremos con más detenimiento lo emparentadas que estaban entre sí las "familias revolucionarias" de 1642.

La circunstancia de que Hampden fuera del condado de Buckingham es significativa, pues nos dice algo acerca de las regiones del país que habrían de apoyar la Revolución. Dicho condado, por ejemplo, debido a sus extensos bosques de hayas, era uno de los centros de la industria del mueble, industria explotada en un principio por los puritanos y luego por los cuáqueros.

Los nuevos distritos dedicados a la cría de ganado ovino y a la industria textil también apoyaron al Parlamento en su reivindicación de derechos frente al rey. Dichos distritos estaban enclavados principalmente en la costa oriental del país, de cuya prosperidad son testimonio elocuente las hermosas casas de ladrillo construidas por los fabricantes puritanos de paños, algunas de las cuales aún se mantienen en pie.

Así, pues, en términos muy generales (es decir, frente a algunos enclaves de oposición), la costa de Levante fue la que apoyó las pretensiones parlamentarias. En cambio, la región occidental, o sea, desde Oxford hacia el oeste, optó por alinearse bajo el estandarte real. Claro es que no cabe establecer con seguridad una división geográfica neta de alineaciones políticas; los mismos condados estaban divididos [12].

Si a Hampden cabe considerarlo exponente de las nuevas actitudes puritano-parlamentarias, en el arzobispo Laud puede verse un buen representante de la ideología contra la que éstos luchaban. Alma del gobierno de Carlos, Laud, como antes Tomás Moro, se oponía a la especulación, a las *enclosures* y otros desaciertos económicos de la época (así, al menos, los juzgaba Laud). En su calidad de miembro de la Alta Comisión y de la Cámara Estrellada, trató de contener lo que consideraba la creciente explotación del pueblo inglés y de recurrir en su favor a la equidad jurídica más que al derecho positivo. Medievalista en esencia, Laud se negaba a favorecer la creciente des-

[12] Cf. MAURICE ASHLEY, *The Greatness of Oliver Cromwell* (Londres, 1957), p. 93. De la división geográfica de Inglaterra en la Guerra Civil trata detenidamente en el cap. 6.

gana de la Iglesia a juzgar por criterios éticos la vida económica y la organización social.

A mayor abundamiento, siguiendo a Hooker, que en su obra *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1593) había afirmado que en un Estado cristiano "son un mismo pueblo la Iglesia y el Estado", Laud se empeñaba en que la unidad religiosa era esencial para la unidad del Estado. Sin embargo, a Hooker le había inspirado un espíritu de moderación y tolerancia de que Laud carecía. Jacobo I se percató de esto observando que "Laud tiene un espíritu inquieto y es incapaz de darse cuenta de cuándo las cosas van bien; le agrada llevar las cosas a la reforma extrema que flota en su cerebro".

El "espíritu inquieto" de Laud le indujo a tratar de introducir elementos anglicanos (es decir, "papales") en el detalle externo del culto en Escocia y a poner freno a los predicadores puritanos. Los escoceses replicaron con un *Covenant* (pacto) y recurrieron a las armas. La consecuencia en 1639 fue la llamada Guerra de los Obispos, pues Carlos, con su sentido del derecho divino y su orgullo altanero, respaldó a su arzobispo. "Mientras este pacto esté en vigor", declaró, "no tengo en Escocia más autoridad que un Duque de Venecia, y antes que tolerarlo prefiero morir", palabras que habían de resultar proféticas.

A partir de entonces, los acontecimientos se sucedieron rápidamente. Carlos tuvo que convocar el Parlamento para financiar sus guerras con Escocia. Enojado con sus exigencias, el rey disolvió el primer Parlamento de 1640; pero no tardó en verse obligado a convocar otra sesión en el mismo año, la del famoso Parlamento Largo, bajo cuyos auspicios estalló la Rebelión puritana.

Lo primero que hizo el Parlamento Largo fue acusar de traición al favorito de Carlos, Strafford, y al fracasar en su intento, adoptó la medida ilegal de condenarlo al patíbulo. A continuación abolió los tribunales de la Cámara Estrellada y de la Alta Comisión, favoritos de Laud. Para ganar tiempo, Carlos aceptó estas y otras mermas de su autoridad, mientras procuraba reunir tropas con que intimidar al Parlamento. Sin embargo, su intento de detener arbitrariamente a cinco líderes parlamentarios a comienzos de 1642 abortó.

El fracaso de este intento de golpe de Estado constituyó la señal para que estallara la guerra civil. Carlos, que había mandado al extranjero a la reina con las joyas de la Corona (para comprar armas y municiones) se trasladó al norte. Se proponía reunir en torno suyo a

sus amigos y entrar en posesión de Hull, puerto de la costa oriental donde podía desembarcar tropas francesas del continente y que era también un arsenal de armas (recogidas para la guerra en Escocia).

Carlos se dirigió hacia Hull desde una pequeña ciudad, llamada Beverley, sede episcopal, donde todo el mundo estaba a su favor. Esperaba, pues, que Hull le dispensara un recibimiento caluroso, pero el lord alcalde y el comandante de la guarnición celebraron una conferencia y resolvieron cerrarle las puertas a Carlos: hecho significativo, Hull era una importante ciudad exportadora de paños. Aquella medida, como los tiros disparados en Lexington en la Revolución americana, constituyó el primer acto de abierto desacato que desencadenó la Revolución de los puritanos.

V

Desde el principio, el Parlamento gozaba de ciertas ventajas de efecto a largo plazo: era dueño de Londres y, por tanto, tenía en sus manos la riqueza de la capital; podía recaudar impuestos en los condados e imponer derechos de aduanas en los puertos: y tenía el mando de la flota. Pero entre sus jefes existían disensiones y ambivalencia de propósitos. Muchos de los que deseaban mermar las prerrogativas reales no querían ampliar las del Parlamento y del pueblo, y sin duda no sentían deseo activo de entrar en guerra si se podía tratar con el rey para inducirle a cooperar con el Parlamento. A todo esto se debió que, al principio, la acción guerrera fuera arrastrándose morosamente en el bando parlamentario, y sólo el genio político de Pym pudo forjar una verdadera arma ofensiva contra el rey [13].

Las ventajas iniciales por parte del rey eran su autoridad y mando indiscutidos sobre sus fuerzas; sus jefes militares, como el príncipe Ruperto, que se habían instruido y avezado en las guerras del continente, sus gentilhombres montados, que constituían una excelente fuerza de caballería, y la impalpable aunque importante "aureola divina que circunda a un rey". En un cierto sentido, sin embargo, la misma formación profesional de sus oficiales les hacía menos flexibles

13 Sobre la importancia decisiva del papel desempeñado por Pym en las primeras fases de la rebelión véase HEXTER, *The Reign of King Pym.*

que los parlamentarios para hacer frente a las especiales condiciones de la guerra civil inglesa [14].

El precipitado global de todos estos factores fue que las fuerzas parlamentarias salieron malparadas al principio de la guerra. Pero poco a poco mejoraron su situación y en 1644, en Marston Moor, contuvieron firmemente a las fuerzas realistas. Reestructuradas por el Parlamento en 1645, unificadas y percibiendo ya una paga regular, derrotaron al rey en Naseby y Langport en dicho año.

El alma y el jefe militar del ejército parlamentario era, por supuesto, Oliverio Cromwell. Había reclutado sus propias tropas —los llamados *Ironsides* ("flancos de hierro")— con arreglo a un nuevo principio: fe en la causa por la que luchaban. Fundidas con la "Eastern Association" o liga de condados, acabaron por ser el núcleo del Nuevo Ejército *(New Model Army)*, y su jefe, la figura dominante en las fuerzas militares del Parlamento.

¿Qué clase de hombre y qué clase de jefe era este campeón de la causa parlamentaria? Sobre todo, pertenecía a la *gentry*, pues, en efecto, conservó toda su vida las aficiones y costumbres de un gentilhombre de campo: bebía cerveza y vino, practicaba la montería y la caza con halcón y era muy hábil en el salto. Como otros muchos señores de la época, tenía una marcada afición a la música. Estudió durante un año en Cambridge; le gustaban las matemáticas y la historia; una de sus obras preferidas era la *Historia del mundo* de Raleigh. Por último, para redondear la preparación que un gentilhombre rural inglés había de tener, se cree que estudió leyes en Londres.

Dos elementos distinguían la formación de Cromwell: se educó en un ambiente puritano (su conversión espiritual se operó cuando tenía 28 años) y pertenecía por nacimiento a la clase dirigente inglesa [15].

14 C. V. WEDGWOOD, en su obrita *Oliver Cromwell* (Nueva York, 1956), pp. 42-43, formula algunas observaciones luminosas sobre las especiales condiciones de la guerra en el escenario inglés.

15 En cuanto a la posición social de Cromwell, cf. ASHLEY, *op. cit.*, y WEDGWOOD, *Oliver Cromwell.* La fuente fundamental sobre Cromwell es W. C. ABBOTT, *Writings and Speeches of Oliver Cromwell* (Cambridge, 1937-1947), que ha sustituido en gran parte a las *Letters and Speeches of Oliver Cromwell* de THOMAS CARLYLE. Tanto Ashley como Wedgwood dan buenas bibliografías sobre Cromwell y deben consultarse para ampliar la documentación bibliográfica.

Esta última circunstancia no significaba forzosamente gran riqueza, pero llevaba consigo poder local en el condado. El propio Cromwell pasó por grandes vicisitudes de fortuna, llegando a tener que vender sus tierras y convertirse en arrendatario. Sin embargo, en 1636 pasó a ser heredero de un tío por parte de madre, entrando en posesión de una considerable propiedad y de rentas; con lo que, a pesar de todas las vicisitudes, quedó asegurada su posición como gentilhombre de condado.

La condición social de Cromwell se derivaba de la de su familia en general (aun cuando su padre fue un segundón nada sobrado de medios), y su familia se contaba entre las que habían hecho fortuna con la Reforma. Tomás Cromwell, el ministro de Enrique VIII, fue el que sentó las bases del prestigio de la familia, y las concesiones de tierras y capitales otorgadas por el rey habían sido enriquecidas con otros bienes por Ricardo Cromwell, sobrino de Tomás.

Familia, pues, de "nuevos ricos" gracias a la Reforma, los Cromwell se habían casado con componentes de otras familias de la misma clase. Hemos dicho ya que uno de los primos de Cromwell era John Hampden. Cuando Cromwell fue elegido diputado del Parlamento por su ciudad natal de Huntingdon en 1628 y por Cambridge en 1640, su asiento estaba al lado de otro primo suyo, St. John (abogado sumamente competente y consejero de Hampden en la causa de la "tasa naval"). Se calcula que en el Parlamento Largo había unos veinte parientes de Cromwell. Durante la guerra, uno de los regicidas fue el Mayor Whalley, otro de los primos de Cromwell.

El propio Cromwell se casó con la hija de Sir James Bourchier, rico comerciante del ramo de cueros. La hija de Cromwell se casó con el General Ireton, el brazo derecho de Cromwell, y después de la muerte de Ireton contrajo matrimonio con el Teniente General Fleetwood. A este último sucedió en su cargo de Lugarteniente de Irlanda un hijo de Cromwell, Enrique; el otro hijo, Ricardo, sucedió a su padre en el cargo de Protector.

Los antecedentes familiares de Cromwell pueden contribuir a explicar las razones por las que era contrario a movimientos igualitarios dentro de la Revolución puritana y sus esfuerzos por apoyar la autoridad y la propiedad. Cromwell sostenía que la distinción de clases constituía el pilar fundamental de la sociedad. "Un noble, un gentilhombre, un 'yeoman' "*, decía, "son lo que interesa al país, y mucho." Es, pues, evidente que el apoyo de Oliverio Cromwell a la Revolución no perseguía la renovación social.

Su oposición al gobierno de Carlos I se debía a dos motivos principales. El primero era que si Carlos podía imponer tributos a sus súbditos a su antojo, la propiedad de éstos no estaba segura. Cromwell se oponía, pues, al autoritarismo del rey manteniendo que era injusto y desmedido. El segundo motivo de su resistencia al gobierno de Carlos I era de naturaleza positiva y mucho más fuerte: Cromwell creía que en Inglaterra debía haber libertad de conciencia en cuestiones de religión. En resumen, Cromwell era un independiente convencido, y esto era lo que lo distinguía de los "caballeros", los nobles que se agrupaban en torno al monarca.

El puritanismo de Cromwell explica también su personalidad de jefe. Muchos de sus contemporáneos, y muchos autores de tiempos posteriores como Pope, Voltaire y Hume, lo consideraban un hipócrita consumado. No compartimos este modo de ver. La actitud de Cromwell frente a Dios era la de un místico. Tenía el firme convencimiento de que Dios le había elegido a él para servir de guía a Su pueblo y sacarlo del desierto; y por ello todas las victorias ganadas en batalla las atribuía a Dios más que a su talento estratégico y táctico. Las consecuencias de este considerarse a sí mismo el instrumento elegido por Dios fueron dobles: por una parte, lo fortaleció para vencer las batallas; por otra, sin embargo, le permitió también, como señala Ernest Barker, "encubrir las exigencias y cálculos de la política tras la pantalla del propósito divino. Hizo que un hombre que amaba la piedad desplegara a veces una crueldad que apena" [16].

Le permitió seguir una política de razón de Estado, invocar la "dura necesidad" para justificar sus actos. Y así vemos que Cromwell es capaz de decir: "Es fácil poner reparos a las gloriosas acciones de Dios si nos detenemos demasiado en los instrumentos. No os ofenda el modo: quizá no existía otra alternativa".

* [N. d. T. — Pequeño hacendado, de rango inferior al de gentilhombre, que cultivaba sus tierras y por lo general prestaba servicio de armas a pie.]

16 ERNEST BARKER, *Traditions of Civility* (Cambridge, 1948), p. 186. Debe observarse, sin embargo, que todos los "elegidos" calvinistas se sentían dirigidos directamente por la Voluntad Divina.

Su fe en la "dura necesidad" llevó a Cromwell a justificar una guerra de agresión. Convencido de que Escocia se proponía invadir a Inglaterra en 1651 y de que la guerra era inevitable, escribió a Fairfax, el Comandante General por aquellas fechas: "Su Excelencia resolverá pronto si es mejor que esta guerra se libre en las entrañas de otro país o en las del nuestro". Cuando Fairfax se negó a dirigir una guerra de esta naturaleza, Cromwell tomó providencias para sustituirlo en su cargo de general de los ejércitos, declarando en su propia defensa: "Yo no he querido esto, sino que en verdad he sido llamado a ello por el Señor, y, por tanto, no dejo de tener alguna certidumbre de que permitirá que este Su miserable gusano y frágil siervo pueda cumplir Su voluntad".

Los que no sentían ni sienten simpatía por Cromwell han visto bajo el disfraz de "miserable gusano" a un hipócrita orgulloso y soberbio. Nosotros, sin embargo, estamos en la creencia de que Cromwell se sentía en realidad un "miserable gusano" frente a Dios; toda pretensión de autoridad y poder por su parte se manifestaba únicamente en forma de humilde instrumento de un Dios todopoderoso. Aunque resulte difícil compenetrarnos con semejante mentalidad, más difícil aún es evitar la conclusión de que la Revolución puritana (como la de Lutero más de un siglo antes) estaba presidida por un espíritu religioso que se alimentaba de lo que creía ser un coloquio íntimo con Dios.

VI

La ejecución de Carlos I en 1649 fue obra del Ejército. Al principio, Cromwell se opuso a someter a proceso al rey por sus malas acciones, pero luego lo consintió, siendo uno de los que más presionaron para que dicho proceso se celebrara. La aversión general que la Revolución puritana suscitó durante los 150 años siguientes fue consecuencia de aquella ejecución, que repugnó incluso a los que la llevaron a cabo [17]. De hecho, cuando Cromwell trató de obligar a compartir

17 Debe recordarse, sin embargo, que la ejecución de Carlos I siguió a medidas punitivas suyas como el encarcelamiento de Sir John Eliot en la Torre de Londres, donde murió en 1632, por el papel que desempeñó en el Parlamento de 1628-1629; y la condena, por su tribunal de la Cámara Estrellada en 1637, de William Prynne, abogado, Henry Burton, clérigo, y John

la responsabilidad a todas las familias importantes de Inglaterra haciendo que un componente de cada una de ellas se sentara en el banco de los jueces, sólo compareció la mitad de tales "jueces".

Carlos no admitió nunca la competencia del tribunal que lo juzgó. ¿Cómo podía reconocerla, él que creía en el derecho divino de los reyes? En 1629 había declarado que "los príncipes sólo han de dar cuenta de sus actos a Dios", y esta convicción la reafirmó en el proceso de 1649. Desarrolló además un ataque razonado contra los puritanos en el que explica por qué el gobierno de éstos no era aceptado por el grueso de la nación. Decía así: "No se trata sólo de mi caso, sino de la libertad y los derechos del pueblo de Inglaterra, y decid lo que gustéis, pero yo defiendo más sus derechos. Pues si el poder sin la ley puede dictar leyes, puede modificar las leyes fundamentales del reino, no sé qué súbdito habrá en Inglaterra que pueda estar seguro de su vida ni de nada que considere suyo." ¡Qué ironía ver al rey Carlos acusar a los puritanos de lo mismo exactamente de que éstos lo habían acusado a él! Y, sin embargo, estaba en lo cierto. La tiranía de Carlos había contribuido a provocar la Rebelión puritana, pero el gobierno arbitrario e ilegal de Cromwell y del Ejército había de mover al pueblo inglés a volver a los Estuardo en la Restauración de 1660.

Con la muerte del rey quedó abolida la monarquía en Inglaterra y proclamada la república. Los acontecimientos sucesivos pueden relatarse brevemente. El intento de gobierno del Parlamento Largo se vino abajo en 1653, y Cromwell, después del llamado "Barebones Parliament" *, recurrió al expediente de gobernar a título de Protector (de modo muy parecido a como haría Napoleón en una revolución posterior, titulándose Primer Cónsul). Hubiera podido consolidar su posición haciéndose coronar rey, medida que probablemente hubiera sido bien acogida por la nación, pero no desconocía que tal providencia le habría hecho perder el apoyo del ejército, que era republicano. Se

Bastwick, médico, "a la multa de 5.000 libras cada uno, a quedar privados de las orejas y a ser encarcelados a perpetuidad por ataques a los obispos y a las innovaciones eclesiásticas" (FIRTH, *op. cit.*, p. 22). A menos que se crea al rey verdaderamente divino, su ejecución fue un castigo judicial (aunque extremo) de un hombre por otros hombres. La importancia psicológica de ejecutar a un rey es, naturalmente, otra cuestión.

* [N. d. T. — "Huesos desnudos", apellido de un comerciante en pieles que era uno de sus miembros más destacados.]

vio, pues, obligado a vivir hasta el final su reinado sin esa "aureola divina que circunda a un rey".

La naturaleza personal del gobierno ejercido por Cromwell se puso de manifiesto a su muerte en 1658. Aunque su hijo Ricardo fue proclamado Protector, carecía de la fuerza y del empuje de su padre. Falto de la legitimidad regia, no tardó en dejar de ejercer el poder. Hacia 1660, casi todos los ingleses estaban ya hartos del experimento puritano. El General Monck gestionó, sin dificultad alguna ni derramamiento de sangre, la vuelta de Carlos II, desde los Países Bajos, entonces bajo el dominio español, y con ello dio fin la Rebelión puritana.

VII

Huelga decir, sin embargo, que el significado de la Rebelión desborda el período 1640-1660. Así, por ejemplo, el viaje de los llamados "Padres Peregrinos" en 1620 fue una reacción puritana frente a los Estuardo desplegada en tierras extrañas; la rebelión de 1640 constituyó otra reacción puesta en práctica dentro de las fronteras de la patria. El éxodo de 1620 se integra, pues, en la perspectiva que permite apreciar la profundidad del movimiento puritano.

No es menester subrayar la repercusión de la Rebelión de los puritanos en la historia de América y de Inglaterra. Sin embargo, el efecto ejercido por la Revolución en el continente europeo fue relativamente leve, porque los puritanos, a diferencia de los jacobinos de la Revolución francesa, no "universalizaron" su mensaje. Ello no obstante, la Revolución puritana fue uno de los movimientos más importantes y ambiciosos de la historia moderna, pues, pese a todo lo que se había dicho sobre los derechos de los súbditos y la libertad del pueblo, el hecho es que hasta 1649 nadie le había cortado la cabeza a un rey.

El instrumento que llevó a cabo aquel acto también era algo completamente nuevo en la historia: el primer ejército de masas, democrático. Los orígenes del Nuevo Ejército —*New Model Army,* nombre que indica ya la novedad del concepto en que se inspiraba— se remontan en realidad a la Rebelión Irlandesa de 1641 [18]. En aquella

[18] La obra clásica es la de C. H. FIRTH, *Cromwell's Army* (Londres, 1912).

ocasión, el Parlamento se dio cuenta de que poner un ejército a disposición de Carlos I para aplastar la rebelión también significaba proporcionarle un arma que acabaría con su propia resistencia, por lo que recurrió al expediente revolucionario de asumir él mismo el mando del Ejército. Tal decisión constituía una afirmación de nuevos derechos por parte del Parlamento más que una defensa de antiguas prerrogativas frente al rey, marcando también la ruptura de la tradición que vinculaba el Ejército a la Corona.

Al principio, como ya hemos dicho, el ejército parlamentario luchaba con desventaja porque carecía de un espíritu motor, de un mando unificado y de un genio militar. El apoyo del Parlamento conseguido por Pym, la aparición de Cromwell y su pequeño grupo de "Ironsides" ("flancos de hierro", nombre con que el príncipe Ruperto bautizó a Cromwell después de la batalla de Marston Moor) remediaron estas deficiencias. Un espíritu "nuevo" animaba a las fuerzas de Cromwell. Eran hombres de fe que no luchaban por la soldada o por obligación, sino en virtud de sus convicciones; dicho en frase de Hooker: "Un mismo pueblo eran la Iglesia y el Ejército". Hasta los propios soldados declaraban: "No somos un simple ejército de mercenarios alquilados para servir a cualquier poder arbitrario de un Estado, sino que hemos sido llamados y convocados por las distintas Declaraciones del Parlamento para la defensa de los justos derechos y libertades, nuestros y del pueblo". En torno a este núcleo acabó por formarse el Nuevo Ejército, uniformado con guerreras de color rojo pardo, abiertos los grados de oficial a cualquiera que demostrara condiciones, integrado por unos 22.000 hombres y con un presupuesto anual de un millón y medio de libras.

Aquel ejército democrático no tardó en chocar con el Parlamento, que en teoría lo controlaba. El Parlamento estaba dominado por presbiterianos que querían una Iglesia nacional estructurada en consonancia con los principios de su confesión. Con arreglo a estas aspiraciones, en 1645 se aprobó, por ejemplo, un proyecto de ley para la supresión de las sectas en virtud del cual se podía condenar a muerte a los unitarios y librepensadores y encarcelar a los baptistas. En cambio, el ejército estaba dominado en gran parte por los independientes (v. g. congregacionalistas y baptistas), que en una Iglesia nacional presbiteriana veían un peligro de opresión tan grande como en una Iglesia estatal

anglicana; como decía Milton, "el *nuevo presbítero* no es más que el *viejo cura* con mayúscula".

El conflicto entre presbiterianos e independientes, entre el Parlamento y el Ejército (exacerbado por una disputa sobre la paga a licenciados) se resolvió a favor de este último en lo que se conoce con el nombre de "Purga de Pride". En 1648, el Coronel Pride y un destacamento de soldados impidieron por la fueza el ingreso en la Cámara de los Comunes a la mayoría presbiteriana; la minoría a la que dejaron pasar participó en las sesiones con el nombre de *Rump Parliament* ("Parlamento Rabadilla").

Sin embargo, el propio Ejército estaba dividido en cuanto a la forma de gobierno que Inglaterra debía tener. De una parte estaba el grueso de los oficiales, dirigidos por Cromwell y su yerno, Ireton: por otra, los soldados rasos, que nombraron agentes o agitadores (a veces oficiales) para actuar de portavoces de sus puntos de vista.

En 1647, Ireton formuló "Capítulos de propuestas" en los que se abogaba por un gobierno ejercido por el rey, los lores y los comunes, pero correspondiendo a estos últimos el mando de la milicia para impedir un resurgimiento del despotismo. Los "igualitarios" *(levellers,* "niveladores") del Ejército replicaron con el "Acuerdo del Pueblo", en el que se pedía el sufragio universal de los varones, igualdad en los colegios electorales y legislaturas parlamentarias bienales, afirmando además que determinados "derechos naturales", como la libertad religiosa y la igualdad ante la ley, trascendían incluso de la esfera de competencia del Parlamento.

En los debates celebrados dentro del Ejército entre los dos bandos encontramos casi todos los argumentos y posiciones que lleva consigo la moderna noción de democracia política. El Coronel Rainborough, líder del bando democrático, declaraba: "Pues creo en verdad que el inglés más pobre tiene su vida que vivir, lo mismo que el más rico, por lo cual creo manifiesto, Señor, que todo el que haya de vivir bajo un gobierno debe primero someterse él mismo a éste por su propio consentimiento". Ireton replicaba sosteniendo que conceder el derecho de voto a hombres que no tuvieran bienes era poner en peligro tanto la libertad como la propiedad. En cuanto a los derechos naturales, afirmaba que no había dos hombres que pudieran ponerse de acuerdo al respecto; significaría el fin del derecho civil. "Cuando oigo hablar a la gente de dar de lado a todos los compromisos para

sólo considerar esa vasta noción de lo que a juicio de cada cual es justo o injusto, me hacen temblar las infinitas e inmensas consecuencias a que habría de dar lugar". La postura de Cromwell era que el gobierno había de ser para el pueblo, pero que no era forzoso que éste lo ejerciera. "Ésa es la cuestión", decía; "lo que sea por su bien, no lo que le agrade".

Se llegó a un compromiso teórico entre el "bien" del pueblo y lo que a éste le agradaba en 1649, año en que se aprobó una ley por la que se establecía la República Inglesa y se declaraba que en adelante Inglaterra sería gobernada "en calidad de comunidad o Estado libre". La Cámara de los Comunes aprobó una resolución en que se declaraba que "los Comunes de Inglaterra, reunidos en Parlamento, elegidos por el pueblo y en representación de éste, ejercen el poder supremo en esta nación". Pero, en realidad, ni Inglaterra era un Estado libre ni los Comunes estaban "elegidos por el pueblo". De 1649 a 1653, el *Rump Parliament* (todo menos "elegido" por el pueblo) fue el que gobernó, y posteriormente Cromwell desempeñó el cargo de Protector [19].

El gobierno de Cromwell y de sus generales se basaba en la fuerza, representada por el Ejército (aunque debe observarse que, en realidad, éste no era menos representativo que el Parlamento), y no en el consentimiento del pueblo. Era de hecho un régimen dictatorial que tenía en contra a la mayoría de la nación. Una de las consecuencias de aquella cruda dictadura militar consistió en atizar el odio inglés a todo ejército permanente; otra, que ella misma minara el terreno al gobierno puritano provocando su derrumbamiento en 1660.

No obstante, a título de innovación en la historia moderna, el Nuevo Ejército debe inscribirse en el haber de la Rebelión puritana. Representó el primer ejército compuesto por ciudadanos corrientes que combatían por razones ideológicas e intervenían en política. Como tal,

[19] Trevelyan señala que las aspiraciones democráticas del Ejército eran tontería, porque la mayoría de los ingleses eran contrarios a la tolerancia religiosa y se hubieran servido del sufragio universal para suprimir la tolerancia y a la vez el republicanismo *(op. cit.,* p. 283). El texto de los debates del Ejército se encuentra en *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts,* selecc. y edición de A. S. P. Woodhouse (Chicago, 1951), que le ha puesto una valiosa introducción. El texto que antes se empleaba era *The Clarke Papers,* 4 vols. (Camden Society, 1891-1901).

cabe considerarlo la consumación de la tendencia iniciada con la Rebelión de los Campesinos en 1525. Desde otro punto de vista es el precursor de los ejércitos de masas, democráticos, que tan profundamente han caracterizado a los tiempos modernos.

VIII

Hemos indicado ya que el significado primordial de la Rebelión puritana no fue el de revolución social: esto equivaldría a anticipar el significado que luego había de revestir la Revolución francesa. No obstante, en los acontecimientos de 1640-1660 hubo débiles conatos de ideologías ajenas a lo constitucional o lo religioso, conatos que generalmente se asocian con el grupo de "igualitarios" *(levellers)*, autores del texto del "Acuerdo del Pueblo".

Existían, en rigor, dos clases de igualitarios: los propiamente dichos, dirigidos por John Lilburne y por hombres como Richard Overton y William Walwyn, y los llamados igualitarios económicos (conocidos también por el nombre de "excavadores", *diggers*). El punto de partida de Lilburne, como el de la mayoría de los igualitarios, era de naturaleza religiosa. Lilburne había experimentado en su propia persona la obligada lucha interior del puritano que pugna por hacerse santo y asegurarse la plenitud de la gracia. Luego, como lo explica un autor contemporáneo, "la batalla espiritual, en su interpretación [la de Lilburne] de la historia, se enderezaba contra el mal que entrañan las instituciones humanas más que contra el que se aloja en el corazón del propio pecador. La finalidad perseguida no era la conversión personal, sino el bien general. La lucha de los redimidos por Cristo se convirtió en una lucha por la redención del Estado. La comunidad santa, la Nueva Jerusalén, acabó por entenderse como comunidad en marcha de ciudadanos libres, y no como una congregación recoleta, pero visible, de elegidos" [20].

[20] WILLIAM HALLER, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (Nueva York, 1955), p. 271, obra en que se reconstruye admirablemente la evolución de los sentimientos religiosos en radicalismo político. Sobre los igualitarios véase T. C. PEASE, *The Leveller Movement* (Washington, 1916); JOSEPH FRANK, *The Levellers* (Londres, 1955), y M. A. GIBB, *John Lilburne* (Londres, 1947). Deben consultarse también WILHELM SCHENCK, *The Concern*

En esta base de una "Jerusalén" secular que surge de la fe en una Jerusalén espiritual fundaban su agitación los igualitarios. Aunque sus enemigos los acusaban de socialistas, el hecho es que no creían en el socialismo (sí querían, en cambio, que volvieran a abrirse al cultivo las tierras acotadas). Sus reivindicaciones eran de carácter casi puramente político: se oponían tanto al gobierno monárquico como al parlamentario, y pretendían un sistema de gobierno en que el pueblo tuviera mayor participación directa. Afirmaban que Cromwell había sustituido una tiranía por otra forma de tiranía [21]. Expulsados ya del ejército en 1648, los igualitarios de Lilburne prosiguieron por todo el país su campaña contra Cromwell.

Los verdaderos radicales en economía fueron los *diggers*, dirigidos por Gerrard Winstanley, que efectivamente procedieron a cultivar las tierras comunales y a abogar por el comunismo. En un principio, este comunismo aparecía empapado de un fuerte elemento religioso, como se advierte en el título de un *pamphlet* de 1648 *The Light shining in Buckinghamshire* ("La luz que brilla en Buckinghamshire"), pero gradualmente el elemento económico fue haciéndose más fuerte en la ideología de los *diggers*; sus efectivos, sin embargo, nunca fueron cuantiosos y su papel en la comunidad puritana careció de toda importancia. Sus ideas y escritos sólo interesan principalmente por constituir una versión primitiva de lo que más adelante había de ser la doctrina comunista.

Los igualitarios y los "excavadores" y sectas como la de los Hombres de la Quinta Monarquía, que creían en la inminencia de la Segunda Venida y en su derecho a gobernar hasta que ésta se produjera, desempeñaron siempre un papel periférico y no consiguieron éxito alguno en ningún momento del período 1640-1660. Es, pues, evidente que no podemos incluir entre los fines o logros de la Rebelión puritana un programa de reforma social o de redistribución de la propiedad, que a lo sumo sólo fue propugnado por un ala extremista que nunca alcanzó el menor poder. No obstante, los igualitarios representaban las aspiraciones democráticas y la veta niveladora de la predicación puri-

for Social Justice in the Puritan Revolution (Londres, 1948), y PÉREZ ZAGORIN, *A History of Political Thought in the English Revolution* (Londres, 1952).

[21] Era la misma acusación hecha contra los puritanos por Carlos I. No es, pues, de extrañar que, más adelante, los igualitarios intrigaran con los realistas para la vuelta de la monarquía.

tana. Abogaban por la transposición al plano secular de lo que por lo demás era un esfuerzo puramente espiritual, logrando así que el mensaje político implícito en uno de los aspectos del puritanismo llegara a muchos que no eran puritanos.

VI

La principal conquista de la Rebelión puritana cristalizó en el plano religioso, pero forzosamente acarreó también grandes consecuencias políticas. En rigor, dicho logro —la idea de una Iglesia libre— sólo fue obra de un pequeño sector de los puritanos: los independientes. Ellos fueron los que defendieron la idea de una Iglesia libre frente a los presbiterianos y pensadores como Hooker, que creían en la unidad del Estado y la Iglesia.

La creencia en una Iglesia libre llevaba consigo la creencia en la tolerancia, que los puritanos también negaban. Los independientes, en efecto, dieron en la práctica pruebas de tolerancia (si bien limitada) durante el período en que ocuparon el poder, o sea, durante el Protectorado de Cromwell. Se toleraron públicamente todos los credos y doctrinas, excepto el anglicanismo y el catolicismo romano. Y a los adictos a estos credos, si bien se les negaba el derecho de culto público, no se les obligaba a asistir a otras formas de culto bajo pena de multa u otros castigos, como antes había ocurrido en Inglaterra.

La tolerancia conseguida por los independientes sólo fue una victoria parcial [22]. Volvió a suprimirse en 1660, y hasta la promulgación del Acta de Tolerancia de 1689 no volvieron a obtener los anticonformistas el derecho a existir y a celebrar públicamente sus ritos. Sin embargo, como individuos, los miembros de las Iglesias libres no obtuvieron plenos derechos de ciudadanía hasta quedar abolidas en

[22] Huelga decir que la tolerancia no era completa, ni era toda obra de los puritanos. Por ejemplo, en la historia de la tolerancia debe mencionarse también a los platónicos de Cambridge por preparar el terreno dentro de la Iglesia anglicana para el llamado "latitudinarismo". Sobre los orígenes de la historia de la tolerancia en Inglaterra desde los comienzos de la Reforma inglesa a la muerte de Isabel, véase W. K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England* (Cambridge, 1932); dos vols. posteriores llevan la exposición de los hechos hasta 1660.

1828 las Actas de la Prueba y la Corporación (*Test and Corporation Acts*) (que también se aplicaban contra los católicos) *. Tampoco lograron ser admitidos en las Universidades de Oxford y Cambridge hasta 1871.

La historia de la tolerancia es evidentemente larga y lenta. La hemos visto ya cobrar algún ímpetu en la controversia entablada a propósito de la muerte de Miguel Servet en la hoguera por orden de Calvino. Y a la Rebelión puritana le corresponde el mérito de haber dado otro notable paso adelante en la evolución de la tolerancia religiosa.

La Iglesia libre se diferenciaba también en otro aspecto de la intolerante Iglesia estatal. Constituía una agrupación voluntaria. Representaba la libre asociación de individuos en una sociedad dispuestos a admitir la existencia de otras agrupaciones libremente constituidas. Como tal, pasó a convertirse en el modelo de organización social con arreglo al cual fue desarrollándose la nación inglesa. Según el historiador de la economía George Unwin, "la expansión de Inglaterra en el siglo XVII fue una expansión de la sociedad y no del Estado. La sociedad se expandió para escapar de la presión del Estado" [23]. De aquí que la colonización inglesa fuera emprendida en un principio por compañías libremente constituidas formadas por gentilhombres aventureros, como la patrocinada por Sir Walter Raleigh o por grupos puritanos que tomaron la iniciativa en las empresas de Providence Island y Saybrook [24]. Y además, como señala Ernest Barker, tanto "los Lloyds como la Bolsa de Londres fueron en un principio asociaciones basadas en la vida social que se desarrolló en los cafés urbanos en el siglo XVIII" [25].

La idea religiosa de grupo libremente asociado sirvió también de modelo para la organización política. Podía conducir a la formación

* [N. d. T. — La *Test Act* obligaba a los funcionarios que ocuparan cargos civiles o militares o puestos de confianza a prestar juramento de lealtad, renunciar a tomar las armas contra el rey, recibir la comunión según el uso de la Iglesia anglicana y a jurar que no creían en la transubstanciación.]

[23] GEORGE UNWIN, *Studies in Economic History* (Londres, 1927), p. 341.

[24] Las Compañías de Massachusetts y de Virginia son prueba suficiente del poder de las sociedades privadas, que les permitió sentar los cimientos del futuro desarrollo de los Estados Unidos.

[25] ERNEST BARKER, *Principles of Social and Political Theory* (Oxford, 1951), p. 28.

de partidos políticos o asociaciones de partido y, para citar de nuevo a Barker, "los partidos son, en fin de cuentas, formaciones sociales: el partido *whig* nació en una posada urbana" [26]. La consecuencia fue que el conflicto armado entre los "cabezas redondas" y los caballeros acabara en las discusiones de partido entre los *whigs* y los *tories*.

Entender el gobierno como asunto de partidos no equivalía forzosamente a vincularlo a una determinada forma de gobierno. No había, pues, necesidad teórica alguna de que los puritanos fueran antimonárquicos. Es cierto que decapitaron a un rey, que instauraron una república y que introdujeron en Inglaterra su primera constitución escrita, el llamado "Instrumento de gobierno". Pero todo ello fue consecuencia de circunstancias históricas más que de necesidad doctrinal. Los acontecimientos que siguieron a la Restauración de 1660 pusieron de manifiesto que el sistema de gobierno de partidos podía aplicarse convenientemente lo mismo a la forma monárquica de gobierno que a la república.

La idea de que el Estado estaba compuesto de varios partidos y no formado rígidamente por una única unidad monolítica tenía por complemento la idea del Estado limitado, asociativo. En uno de los documentos del Ejército puritano, obra probablemente de Ireton, se emplea el símil de invertir "nuestra parte o acción de interés de este reino en este fondo común que es el Parlamento". Así, en vez del Leviatán de Hobbes, el Estado se entendía como una sociedad "limitada" cuyos fines eran el mantenimiento de la paz y del orden. El gobierno no había de reprimir el libre juego de las opiniones religiosas ni el de las políticas.

A mayor abundamiento, era de todo punto natural que, abominando del mecanismo de la disciplina y del conformismo eclesiásticos, muchos puritanos se apartaran de una rígida reglamentación estatal en cuestiones económicas. En el caso de Lilburne, por ejemplo, nos consta que el poderoso monopolio de la Compañía de Comerciantes Aventureros * le impidió entrar en el comercio de la lana. Así, pues, en la

[26] *Ibid.*, pp. 28-29.

* [N. d. T. — "Merchant Adventurers". Una de las primeras compañías inglesas (constituida en 1551), a que antes aluden los autores, fundadas por carta de franquicia para ejercer el comercio en países extranjeros, empresas que se consideran el germen de las poderosas compañías mercantiles y coloniales de tiempos posteriores (Compañía de Levante, Compañía de las Indias

herencia legada por la Revolución puritana, la noción de libertad de la empresa económica se ordenó paralelamente a la noción de libertad religiosa y política [27].

X

Sin embargo, pese a todos sus logros, la Revolución puritana fue rechazada en 1660 por casi todo el pueblo inglés. Después de unos cuarenta años de lucha constante —parlamentaria y militar—, Carlos II, hijo de Carlos I, volvió a Inglaterra. Volvió sin que se disparara un tiro, sin el menor derramamiento de sangre, para ponerse a la cabeza de un pueblo que al principio no lo quería. El nuevo rey no tenía particular atractivo. Le absorbían demasiado la vida suntuosa de su corte y sus numerosas queridas. Se sospechaba que era católico romano, y probablemente lo era en secreto. La realidad es que el único beneficio evidente que reportó a su país fue que poco después de su vuelta a Londres se hiciera sentir en Inglaterra la influencia de la literatura y del teatro franceses.

¿Por qué el pueblo inglés aceptó la restauración de Carlos II y arrojó por la borda los frutos de la victoria conseguida a costa de tanta sangre y tantos esfuerzos? ¿Por qué Inglaterra, en el reajuste político y religioso que siguió a la vuelta de Carlos, volvió más o menos al estado de cosas que predominaba antes de la Guerra Civil?

La respuesta a estas preguntas parece estribar en la doble naturaleza, constitucional y religiosa, de la rebelión de 1640. En aquellas fechas, la mayor parte de la nación inglesa —lo mismo presbiterianos que independientes— se opuso a la imposición despótica de derechos por parte del rey frente al Parlamento. El pueblo inglés estaba unido

Orientales, etc.). Sebastián Cabot fue gobernador vitalicio de la "Merchant Adventurers", que en su época de mayor prosperidad tenía a su servicio 50.000 empleados en los Países Bajos.]

[27] Sobre la exclusión de Lilburne, cf., además, HALLER, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, pp. 267-274. Debe recalcarse, sin embargo, que el puritanismo no se asoció siempre con la libertad; fue principalmente la rama "independiente" del puritanismo la que profesó las distintas libertades que hemos mencionado. Cf. la introducción de WOODHOUSE a *Puritanism and Liberty*, p. 53.

en buena parte en el deseo de mantener sus libertades políticas, y sobre esta base fue como dio comienzo la Rebelión puritana.

Pero el desarrollo de los acontecimientos dio lugar a que el poder pasara a manos de un ejército que, compuesto por independientes, ponía la libertad religiosa por encima de la libertad política. Cromwell y sus partidarios no se recataban de decir que la libertad del "pueblo de Dios" era mucho más importante que la libertad civil de la nación. Pero esta constante limitación de la soberanía potencial del pueblo en beneficio de una minoría no podían aceptarla ni las izquierdas ni las derechas de las fuerzas que se habían opuesto a Carlos, ni los igualitarios ni los presbiterianos. Y así ocurrió que fueron estos grupos los que en 1660 se entendieron con los realistas para asegurar la restauración pacífica de Carlos II en Inglaterra.

En su reacción contra la tiranía puritana, la nación inglesa fue demasiado lejos devolviendo el poder autocrático al rey, y ello tuvo por consecuencia que en 1689 se impusiera reivindicar una vez más las libertades políticas y religiosas.

Por tanto, en esencia, la Rebelión puritana había fracasado. Pero llevaba en su seno las cenizas de las que había de nacer un nuevo fénix. Como hemos tratado de hacer ver, las ideas y acontecimientos de 1640-60 entrañaban un deseo de tolerancia, la creencia en una Iglesia libre dentro de un Estado libre y la idea de un Estado basado en la asociación. Nacidas en la Reforma, tales creencias —en el individualismo religioso, político y económico— las desarrolló y amplió la Rebelión puritana para transmitirlas luego a los tiempos modernos en forma dramática e incancelable.

CAPÍTULO X

LA "ROYAL SOCIETY"

La "Commonwealth" creada hacia 1640 por el fervor militar de Oliverio Cromwell dio fin en 1660 después del gobierno ejercido formulariamente por su hijo Ricardo. En dicho año, el hijo de Carlos I (que había sido decapitado en 1649) fue llevado a Inglaterra y coronado rey con el consentimiento general y sin derramamiento de sangre.

La restauración de Carlos II inauguró una nueva era en Inglaterra. Muchos de los beneficios obtenidos con la revolución de Cromwell subsistieron y se aceptaron, pasando a formar parte integrante del modo de ver de los hombres instruidos. Lo que se rechazó fue la faceta dictatorial de la revolución, y Carlos II se convirtió en rey popular (aunque, por ejemplo, probablemente era católico, como ya hemos dicho) por saber entender y compartir la tolerancia de sus súbditos. Inglaterra, donde las artes habían arrastrado una existencia mortecina durante el período de la "Commonwealth", volvió a crear una literatura viva y una arquitectura inspirada en la fantasía. Tomás Hobbes de un lado y John Locke de otro desarrollaron teorías del Estado contrapuestas, que presentaban un alto grado de originalidad; y la más grande de las sociedades científicas del mundo, la "Royal Society" fue fundada en el año de la restauración de Carlos II, teniendo a John Locke entre sus primeros miembros.

I

A principios del siglo XVII, en diversos puntos de Europa empezaron a reunirse hombres de ciencia para tratar de sus trabajos. Por ejemplo, en 1611 Galileo fue elegido miembro con el número 6 de la "Academia dei Lincei" ("Academia de los linceos"), institución que había sido fundada en Roma por jóvenes nobles entusiastas de la ciencia. A mediados de siglo, un grupo análogo montó su propio laboratorio durante breve espacio de tiempo en Florencia. Hacia 1630, un grupo de científicos del que en diferentes fechas formaron parte Descartes, Desargues, Fermat y Pascal celebraba reuniones privadas en París. Poco tiempo después, durante la Revolución puritana, al menos dos grupos privados de hombres de ciencia empezaron a reunirse con regularidad en Londres.

Uno de estos grupos giraba en torno a John Wallis, agudo matemático a cuya obra *Arithmetica Infinitorum* debía Newton algunas de sus principales concepciones matemáticas. Este grupo se reunía en el "Gresham College", fundado en 1598 por el comerciante del mismo nombre al que todavía se le recuerda en la famosa ley de Gresham, ley según la cual la moneda mala expulsa a la buena si ambas circulan al mismo tiempo [1]. Por una peregrina ironía, sin embargo, parece que en realidad esta ley fue enunciada por primera vez por Copérnico en un informe de 1526 sobre la situación monetaria en Polonia.

A los que se reunían con Wallis en el "Gresham College" les interesaba la astronomía y la geometría, y entre ellos figuraba Christopher Wren, que era profesor de ambas materias. Sus audaces obras arquitectónicas se basaban en parte en su genio geométrico. La "Royal Society" fue fundada oficialmente el 28 de noviembre de 1660 en una reunión celebrada en dicho "College" que dio comienzo con una conferencia sobre astronomía pronunciada por el propio Wren; y la Sociedad siguió reuniéndose allí hasta 1703.

[1] Sir Thomas Gresham, cuyo padre, Sir Richard Gresham, se benefició más que nadie de la confiscación de los bienes monásticos realizada por Enrique VIII, actuó de enviado de éste en Holanda, donde pudo comprobar que la libra esterlina se iba desvalorizando rápidamente porque Enrique VIII acuñaba moneda mala. Sir Thomas estabilizó la libra hacia 1550, contribuyó a fundar la Real Bolsa de Londres y de este modo puso en movimiento el tráfico europeo de moneda de Holanda a Inglaterra.

El grupo de Wallis había empezado ya a celebrar sus reuniones semanales hacia 1645, y por las mismas fechas comenzó también a reunirse otro grupo cuyo centro lo ocupaba Roberto Boyle. Filósofo, físico y químico, Boyle dio nueva vida (aunque en forma que aún distaba mucho de la moderna) a la teoría epicúrea según la cual toda la materia está compuesta de átomos, y estableció la ley que determina lo que él llamaba "el resorte del aire" —la presión de un gas—, y que todavía lleva su nombre. Fue el propio Boyle el que apodó "Colegio Invisible" al grupo que con él se reunía.

Los dos grupos estaban compuestos en gran parte por hombres que simpatizaban con el puritanismo. La familia de Boyle había estado de la parte de Cromwell: pues, aunque eran lores, eran lores de nuevo cuño, creados por la Reina Isabel y que poseían tierras que anteriormente pertenecieron a los monasterios. El padre de Boyle, primer conde de Cork, compró en 1602 en Irlanda la casa en que nació Boyle, casa propiedad de Sir Walter Raleigh, a quien la había regalado la Reina Isabel.

En el otro grupo, John Wallis se granjeó el favor de Oliverio Cromwell porque, como todos los matemáticos desde entonces, dedicó su ingenio a interpretar mensajes enemigos cifrados. Pudo así descifrarle a Cromwell mensajes enviados por el rey a sus unidades militares, lo que significó mucho para ambos bandos. Cromwell expulsó de Oxford a profesores monárquicos para hacerle sitio a Wallis y a hombres como él, con lo cual sustituyó la anticuada erudición de las viejas universidades por una ciencia lozana y progresiva. La *Ballad of Gresham College*, escrita cuando a los miembros de la nueva Sociedad todavía se les conocía mejor por "los filósofos o los colegiados de Gresham", acertaba en su incisiva pintura del contraste:

Oxford and Cambridge are our laughter,
Their learning is but pedantry:
These Collegiates do assure us,
Aristotle's an ass to Epicurus *.

* Oxford y Cambridge nos hacen reir;
Su erudición es pedantería.
Estos "filósofos" nos aseguran
que Aristóteles es un asno frente a Epicuro.

Los nuevos hombres se distinguían, pues, de los antiguos en su modo de ver, tanto en lo político como en lo intelectual.

II

Carlos II era hombre que tenía cierta curiosidad intelectual y que se interesaba por la ciencia a lo diletante. Pero era imposible que viera con buenos ojos a los grupos de científicos puritanos que habían empezado a reunirse durante la Revolución y entre los cuales se contaban hombres que habían hecho carrera con Cromwell. Se ha estimado que de los 68 primeros miembros de la "Royal Society" de que tenemos noticia, 42 eran claramente puritanos[2]. Era difícil que a Carlos II le entusiasmara la perspectiva de dar su nombre a una sociedad dominada por hombres cuyas ideas políticas y religiosas detestaba.

No obstante, Carlos II prestó su nombre a la nueva Sociedad, que fue llamada "Real Sociedad de Londres para el Fomento de la Ciencia Natural" (The Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge) y recibió en 1662 de manos del rey su primer estatuto, y nada más. Quien convenció al soberano a dar este paso fue probablemente el diarista, John Evelyn, que pertenecía a un reducido grupo de científicos que seguían siendo realistas y del cual procedieron los primeros presidentes de la Sociedad. Fue Evelyn quien dio a la "Royal Society" su lema[3] y quien puso de relieve la tendencia práctica de los primeros socios en sus protestas, viejas ya de tres siglos, contra el

[2] DOROTHY STIMSON, "Puritanism and the New Philosophy in Seventeenth-Century England", *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* (mayo, 1935), pp. 321-334. Véase también ROBERT MERTON, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949), a quien se debe este dato y en cuya obra *Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England* (Brujas, 1938) ha desarrollado una investigación fundamental sobre el tema. Para la historia de la "Royal Society" véase DOROTHY STIMSON, *Scientists and Amateurs* (Nueva York, 1948); SIR HENRY LYONS, *The Royal Society, 1660-1940: A History of its Administration under its Charters* (Cambridge, 1944), que es obra sólida y "oficial", y *The Record of Royal Society of London, 1897* (Londres, 1897), que contiene una noticia sobre la fundación y los primeros tiempos de la Sociedad, copias de los tres primeros estatutos y otro mucho material de interés.

[3] "Nullius in verba", de Horacio.

humo que ya entonces viciaba el aire y marchitaba las plantas de Londres.

Es evidente que el temple de la época era más fuerte que los prejuicios políticos de los hombres que ocupaban el poder. La ciencia entrañaba un nuevo atractivo, y los hombres que la cultivaban gozaban de un nuevo prestigio. Y parte de aquel prestigio quizá se debiera ya al sentido de misión que los animaba, y al aura de hombres de dedicación que empezaba a circundarlos. La mayoría de aquellos hombres eran puritanos de nacimiento y procedían de las familias de comerciantes y pequeños propietarios que iban abriéndose camino. Pero, en el plano intelectual, su puritanismo les hacía sentir una particular devoción por la verdad según la veían con sus propios ojos, y una profunda indiferencia hacia la autoridad del pasado, devoción e indiferencia que aún hoy se sintetizan en el término "anticonformista".

Es posible que, en Inglaterra, Carlos II aceptara a estos hombres, cuyo temperamento era todo lo contrario del suyo, por ser la tolerancia el credo político del soberano. En Francia, en cambio, el joven rey Luis XIV no sentía la menor inclinación por la tolerancia. No obstante, al igual que Carlos II, se prestó a dar su nombre a una nueva sociedad de científicos, de la que formaban parte figuras con las que no simpatizaba. La sociedad francesa fue la "Académie Royale des Sciences", fundada oficialmente en 1666, de la que fue nombrado secretario el eminente matemático Cristián Huygens.

También Huygens era hombre al que muy difícilmente hubiera querido elegir Luis XIV. Era protestante en un país católico, y era además un holandés en Francia en momentos en que el monarca francés les hacía constantemente la guerra a los Países Bajos. Y era de ideas cartesianas, aunque la "Académie Royale" trató de excluir a los científicos que las sustentaran; la familia de Huygens había hecho amistad con Descartes durante el exilio de éste en Holanda, y a esta circunstancia se debe que Huygens experimentara su influencia.

Pero todas estas dificultades acabaron por ser demasiado para Huygens, y en 1681 abandonó la "Académie Royale". No mucho después, en 1685, Luis XIV puso fin a la tolerancia de protestantes en Francia, concedida muy a desgana, provocando una nueva emigración de hugonotes por toda Europa.

III

En sus primeros tiempos, la "Royal Society" y la "Académie Royale" presentaban una orientación práctica muy pronunciada: sus fundadores y socios tenían el convencimiento de que la ciencia podía ser útil y había de encauzarse hacia tal fin. En la "Académie Royale", por ejemplo, Huygens se interesó mucho por los aparatos de relojería: es uno de los que pueden reclamar la disputada invención de la espiral del volante de reloj y fue el primero en conseguir que un péndulo funcionara en la práctica aplicado a un reloj mecánico.

Vale la pena mencionar otros de los ejemplos que aporta la "Académie Royale" por ser también derivación de la obra de Galileo. Otros dos miembros extranjeros de la Academia eran Jean Cassini y el astrónomo danés Olaf Roemer. Cassini había recogido la indicación de Galileo y había elaborado una tabla de los eclipses de los satélites de Júpiter como procedimiento para hallar la longitud. En 1676, Roemer se dedicó a observar detenidamente los satélites con objeto de perfeccionar la tabla, y comprobó que los eclipses no se efectuaban con regularidad perfecta, adelantándose cuando Júpiter se acercaba a la Tierra y retrasándose cuando se alejaba. De estos hechos sacó la conclusión acertada de que la luz se desplaza a una velocidad finita y calculó esta velocidad con una precisión que para aquellos tiempos es digna de respeto. Los satélites de Júpiter en definitiva no habían de servir para reloj, pero en cambio dieron lugar a este descubrimiento fundamental, notable e inesperado.

En la "Royal Society", la observación sistemática no se limitó a la astronomía y a los problemas de la navegación. Uno de los primeros miembros de la Sociedad, Sir William Petty, fue un precursor de los métodos estadísticos. Como otros componentes de la Sociedad, Petty era polifacético: fue profesor de Anatomía en Oxford y estudioso de medicina. (También fue inventor muy prolífico, y uno de los artefactos domésticos cuya invención se le atribuye es el *water closet*: pero es posible que en esto se le adelantaran los isabelinos). Su obra más importante la desarrolló Petty en lo que él llamaba "aritmética política", es decir, el estudio estadístico de la economía. En 1662 publicó un *Treatise on Taxes and Contributions* (Tratado de impuestos y contribuciones), que es una de las primeras obras en que se dan muestras de comprender que los valores fundamentales de una economía no se derivan de los tesoros que tenga acumulados, sino de su capacidad de producción.

En el año de 1662 se publicó también el primer estudio de estadísticas de vida con el título de *Observations on the Bills of Mortality of the City of London* (Observaciones sobre los índices de mortalidad de la ciudad de Londres). Esta obra fue también atribuida durante largo tiempo a Sir William Petty, pero en la actualidad se ha demostrado que fue escrita, si bien probablemente con ayuda de Petty, por John Graunt, otro de los primeros miembros de la Sociedad [4]. Las estadísticas acopiadas por Graunt sirvieron de base para las primeras tablas de seguros de vida, y tablas análogas se compilaron en Holanda aproximadamente por las mismas fechas a fin de elaborar un sistema de anualidades estatales que permitieran financiar la guerra contra Luis XIV.

Este interés de la "Royal Society" por las cuestiones económicas tenía sus razones. Gran parte de la riqueza del siglo XVII y de principios del XVIII seguía debiéndose al comercio; el gran desarrollo de la industria no dio comienzo hasta después de transcurridos otros cien años. El estudio técnico del comercio —por ejemplo, de la navegación y aun de los seguros— contaba ya con una base sólida; pero su estudio económico era cosa nueva. En Francia no se cultivaban tales estudios económicos. Allí, bajo el imperio de un rey absolutista siempre ávido de impuestos, la economía siguió siendo una materia técnica, dominada por un enfoque esencialmente mercantilista, es decir, por la creencia de que todos los valores emanan del tesoro o de alguna otra fuente absoluta y fija. Por el contrario, en Inglaterra, el comercio empezó a ser estudiado empíricamente, y con este fin se crearon cargos como el de Inspector General de Importaciones y Exportaciones, "el primer departamento especial de estadística creado con buen éxito por un Estado de la Europa occidental" [5]. Uno de los primeros titulares de cargos de esta naturaleza fue John Locke.

[4] Es una curiosa coincidencia que sea precisamente de naturaleza estadística la prueba decisiva con que se ha demostrado que la referida obra no se debe a Sir William Petty. En un trabajo publicado en 1939 en *Biometrika*, G. U. YULE demostró que la longitud de las frases en las *Observations* no casa con la longitud de las frases de Sir William en sus escritos.

[5] G. N. CLARK, *Science and Social Welfare in the Age of Newton* (Oxford, 1937), p. 138. Werner Sombart fecha el comienzo del capitalismo en la inven-

Por dos razones vale la pena recalcar el inesperado interés suscitado entre los nuevos hombres de ciencia por los detalles del comercio y la economía. Primero, porque subraya el carácter práctico y la amplitud de intereses de la "Royal Society". Hombres como Christopher Wren, William Petty, Robert Boyle y John Evelyn estaban dispuestos a interesarse por todo. Como los hombres del Renacimiento y los isabelinos, se espoleaban entre sí, y cada uno de ellos ponía a contribución su entusiasmo y su genio. Claro está que les agradaba el lustre que proporcionaba pertenecer a la "Royal Society" y meter baza en todas las cuestiones intelectuales. Pero, más aún que esto, se sentían parte del movimiento de la época; se sentían como impulsados hacia un futuro de perspectivas cada vez más amplias. Hasta un poeta como John Dryden quiso pertenecer a la Sociedad, porque la ciencia tenía vida y estaba transformando el mundo. La "Royal Society", por su parte, lo nombró en el acto para que formara parte de su comité y enseñara a los hombres de ciencia a escribir en estilo sencillo y directo.

IV

La tendencia de la "Royal Society" a lo práctico se manifestaba sobre todo en su labor experimental. En este aspecto, los fundadores de la Sociedad estaban profundamente influidos por Francisco Bacon y por lo que llamaban su "filosofía experimental". Bacon había escrito varias obras en que proponía una sociedad de científicos que exploraran en colaboración el mundo mediante la experimentación, sin hacer mucho caso de la teoría... y ninguno en absoluto de la teoría tradicional. Entre estas obras de Bacon figuraba el *Advancement of Learning* de 1605, el *Novum Organum* de 1620 y la *Nueva Atlántida*, que no acabó, publicándose en el año de su muerte (1626).

La visión de Francisco Bacon inspiró a los fundadores de la "Royal Society" de tres modos: primero hizo hincapié en el trabajo en común

ción de la contabilidad por partida doble hecha por Leonardo de Pisa en 1202. En el mismo sentido se puede afirmar que la obra de Sir William Petty y de John Graunt en materia de aritmética política coadyuvó a preparar el terreno para la Revolución industrial. No cabe duda de que la economía de Adam Smith hubiera sido imposible sin las estadísticas cuyo acopio fomentaron. El propio Adam Smith fue una vez Inspector de Aduanas en Escocia.

de los hombres de ciencia: por ejemplo, en la *Nueva Atlántida* hay un Colegio de Filosofía Natural llamado Casa de Salomón o Colegio de la Obra de los Seis Días en que los filósofos trabajan en colaboración "dedicados al estudio de las obras y criaturas de Dios". En dicha obra se presentaba constantemente a la ciencia como actividad encaminada a servir a la humanidad, y con este imperativo se compenetraban no poco hombres de la religiosidad de un Roberto Boyle. Y siempre, y por vez primera, abogaba por lo que es en esencia el método científico moderno: la realización de experimentos, el establecimiento de conclusiones generales a base de éstos y la verificación de tales generalizaciones mediante ulteriores experimentos. Bacon fue de hecho el primero que abogó explícitamente en teoría por lo que hoy entendemos por método inductivo en ciencia.

Tan grande era la preocupación de los primeros miembros de la "Royal Society" por la experimentación que Cristián Huygens —que era un agudo defensor del método inductivo— criticó a Boyle por no hacer ninguna otra cosa y por no extraer conclusiones de sus experimentos. Los primeros experimentadores se dejaron arrastrar demasiado por el nuevo método; estaban demasiado llenos de las maravillas de la naturaleza y del afán de explorarlas para poder ser sistemáticos. Su misma brillantez intelectual, lo proteico de su ingenio, los hacía impacientarse con la lógica gradual y detallada en la experimentación que una generación posterior había de desarrollar más adelante. La preocupación de los socios, que se habían formado en los escritos de Francisco Bacon, era de orden práctico: se ha calculado que cerca del 60 por ciento de los problemas abordados por la "Royal Society" en sus primeros treinta años de vida fueron suscitados por exigencias prácticas de utilidad pública y que sólo el resto fueron cuestiones de ciencia pura[6]. Y querían que los resultados prácticos del experimento fueran inmediatos; estaban repletos de inventos y aparatos, y si el experimento no salía bien de la noche a la mañana, al día siguiente se sentían tentados a pasar a otro distinto.

El más notable de estos espíritus inventivos fue Robert Hooke. En 1662, a la edad de 27 años, fue nombrado Encargado de Experi-

[6] MERTON, *op. cit.*, cap. XV. Sobre la influencia ejercida en general por Francisco Bacon sobre la "Royal Society" en sus primeros tiempos, véase también G. N. CLARK, *Science and Social Welfare in the Age of Newton*, cap. I.

mentos de la "Royal Society", que en aquella época exigía que se efectuaran demostraciones semanales de nuevos trabajos. Hooke pasó el resto de sus días hasta su muerte en 1703 al servicio de la Sociedad, ocupando casi siempre el cargo de Secretario. Sus inventos fueron innumerables [7]. Ya antes de 1662 había trabajado con Robert Boyle en Oxford, donde había construido la bomba de aire que éste necesitaba para sus estudios sobre la presión de los gases. Mucho antes de que el siglo XVIII volviera a descubrirlo, demostró que una combustión cualquiera absorbe gas del aire; inventó la espiral de volante del reloj moderno —y riñó con Huygens al respecto— y formuló la ley, que aún lleva su nombre, según la cual la tracción de un muelle es proporcional a su alargamiento; y además publicó uno de los primeros libros de dibujos de animales microscópicos, la *Micrographia*, que sigue siendo obra clásica en su género.

Después del Gran Incendio que en 1666 destruyó gran parte de Londres, Robert Hooke fue encargado con Christopher Wren de trazar el nuevo plano de la ciudad, y se ocupó de los trabajos prácticos de reconstrucción en medida que desbordaba la capacidad de Wren. El alto monumento levantado en recuerdo del incendio, monumento que muchas veces se atribuye a Wren, fue en realidad obra de Hooke; es una de las contadas cosas por él construidas que aún sobreviven, pues sus edificios, como tantas de sus demás obras, han desaparecido en su mayor parte, por desidia y por mala fortuna. Al igual que Wren, Hooke era un matemático competente y fue profesor de Geometría en el "Gresham College". Durante el decenio que dio comienzo en 1670, Hooke tuvo la idea (con otros) de que la fuerza de la gravedad se extiende por todo el sistema solar, y se dedicó a desarrollar la hipótesis de que la fuerza de la gravedad disminuye con el cuadrado de la distancia. Una discusión entablada en 1684 sobre esta cuestión entre Hooke, Wren y el astrónomo Halley movió a este último a presentarse en Cambridge para preguntar a Isaac Newton cuál sería la órbita de un planeta si éste fuera atraído efectivamente por el Sol en virtud de una fuerza de gravitación que disminuyera con

[7] Véase MARGARET ESPINASSE, *Robert Hooke* (Londres, 1956), y asimismo A. R. HALL, *The Scientific Revolution 1500-1800* (Boston, 1954). R. T. GUNTHER, *Early Science in Oxford*, 14 vols. (Oxford, impresa por suscripción, 1923-45) contiene, entre otros deleitosos materiales, una edición facsímil de la *Micrographia* de Hooke (vol. XIII).

el cuadrado de su distancia. "Una elipse", respondió inmediatamente Newton, el cual comunicó a Halley que ya había resuelto dicho problema de joven, en 1666, mientras la peste lo había obligado a permanecer ausente de Cambridge. Como Newton no consiguiera encontrar en 1684 sus viejos apuntes, Halley se empeñó en que volviera a escribir su obra con todo detalle, y a esto se debe que poseamos los *Principia*, cuya publicación contribuyó Halley a financiar en 1687.

Con toda esta obra en su haber, ¿cómo es que Hooke ha caído tanto en el olvido? La contestación es muy sencilla: se había peleado con Newton. Cuando, en 1672, no habiendo cumplido aún los treinta años, Newton envió a la "Royal Society" una exposición de sus maravillosos experimentos de óptica, Hooke había emitido un juicio negativo sobre sus conclusiones. Lo mismo que otros, Hooke se resistía a creer que la luz blanca estuviera compuesta de diferentes colores; y —razón más profunda todavía— él y otros hombres de ciencia de entonces no fueron capaces de captar realmente la naturaleza positiva y rigurosamente lógica del pensamiento newtoniano. Posteriormente mantuvo correspondencia con Newton acerca de la gravitación y en carta de 6 de enero de 1680 propuso la ley de los inversos de los cuadrados. Newton, que, pese a su originalidad sin parangón, recibía las pretensiones de los demás con malhumorada suspicacia, vio en estos y otros hechos un intento de Hooke de empequeñecer su obra, y no se lo perdonó jamás. Newton no aceptó la presidencia de la "Royal Society" hasta después de morir Hooke, en 1703, y no publicó su *Optica* hasta 1704, o sea, mucho después de haberla compuesto. Cuando Hooke trató de conseguir que Newton reconociera de algún modo sus especulaciones sobre la ley de los inversos de los cuadrados, éste amenazó con retirar la parte más importante de los *Principia* o con no publicarlos en absoluto.

V

El encono entre Isaac Newton y Robert Hooke era de índole personal, pero reflejaba también una oposición de temperamento que calaba más hondo y que marca el paso del primitivo método experimental de Francisco Bacon al nuevo método sistemático de la ciencia moderna. Hooke era un espíritu fecundo y chispeante que se situaba en la tradición baconiana; formuló un centenar de sugerencias cien-

tíficas, inventó la junta universal y el diafragma iris, estableció el meridiano de Greenwich; y su mente no reposaba jamás. Newton, por el contrario, poseía dos dotes de inmenso valor, que siguen siendo las dos armas gemelas de la ciencia: tenía una aprehensión de las matemáticas que era muchas veces más exacta y profunda que la de sus contemporáneos, lo cual le permitía traducir sus especulaciones empíricas sobre la gravitación en fórmulas precisas que podían verificarse mediante la observación, y además entendía el experimento como un procedimiento sistemático, cada una de cuyas fases revestía importancia crucial, por lo que debían servir de base para decidir entre distintas posibilidades de explicación. En estas dos concepciones intelectuales, Newton se adelantaba en toda una época a los pintorescos y desordenados experimentadores cuya fuente de inspiración era Francisco Bacon.

La obra de Isaac Newton es técnicamente tan potente, que fácilmente pasamos por alto la lúcida originalidad de visión que es su fundamento. A este respecto es de la máxima importancia el punto sobre el cual vuelve Newton una y otra vez: que no hace hipótesis, con lo cual quiere decir que no tiene ideas preconcebidas acerca del mecanismo a que obedecen los fenómenos de la Naturaleza, que no teoriza en modo alguno sobre la manera en que la gravitación actúa o sobre las causas a que se debe que la luz de distintos colores se refracte de un modo diferente. Todo eso son especulaciones filosóficas, que Newton llama hipótesis, y que deja a los pensadores del pasado. Newton se preocupa de las leyes puramente objetivas que la gravitación manifiesta o a las cuales obedece la luz de distintos colores. Entiende el universo como una máquina, pero no se pregunta qué determinado mecanismo impulsa sus distintas partes.

Por primera vez encontramos un intelecto sin metafísica, al que le basta con expresar matemáticamente las inducciones a que los hechos parecen llevarle y con verificar que las inducciones se ajustan en sus consecuencias a los fenómenos que han de expresar en síntesis. Se trata de una concepción del método de la ciencia natural que era completamente nueva.

Newton entendió su método en los mismos términos, tanto en sus experimentos de óptica como en su grandiosa síntesis de las tres leyes de Kepler en una sola ley de la gravitación. De las dos obras, la que trata de óptica es de lectura más fácil, y todavía hoy es lozana y

vivificante; en ella, cada uno de los experimentos está pensado de antemano, Newton sabe lo que busca y, sobre todo, sabe de qué modo el experimento resultará determinante para decidir entre una explicación y otra.

Newton no dejaba en modo alguno de tener intereses de índole práctica. Él mismo se fabricaba los instrumentos para sus experimentos; inventó el telescopio de reflexión con el que los astros se observan en un espejo parabólico y dedicó los últimos treinta años de su vida a la administración y reforma de la Real Casa de la Moneda. En este sentido, Newton es heredero de la tradición de Francisco Bacon y sigue las huellas de Hooke y sus inventivos colegas [8]. Lo nuevo en él es algo distinto. Newton es capaz de servirse del método experimental para establecer un nuevo sistema de conceptos fundamentales, o sea un sistema del mismo género que Aristóteles había establecido y que la escuela de Bacon había rechazado. Había sido forzoso romper el yugo aristotélico y la arraigada creencia de que la naturaleza podía explicarse partiendo de principios evidentes; y esto es lo que habían hecho los primeros experimentadores de la "Royal Society". Pero, una vez hecho esto, hacía falta un nuevo sistema fundamental, basado esta vez no en nociones evidentes, sino en nociones que en sus consecuencias respondieran a los hechos de la experiencia. Esto es lo que Newton supo hacer y esto es lo que constituye la base inductiva de le ciencia moderna [9].

VI.

La "Royal Society" carecía de subvenciones estatales, por lo que tropezaba constantemente con dificultades económicas. Por ejemplo, estaba siempre atrasada en el pago del modesto sueldo a que Robert Hooke tenía derecho por sus cargos. Uno de los medios de conseguir que sus actividades se financiaran por sí mismas era publicar una serie de informes concediendo los derechos correspondientes al secretario,

[8] Sobre todas estas cuestiones, véase MERTON, *op. cit.*, en particular los capítulos I, XIV y XV. Véase también EDWIN A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Londres, 1949), p. 209.

[9] Véase J. BRONOWSKI, *The Common Sense of Science* (Londres, 1951), cap. III, sobre "Isaac Newton's Model".

con lo que éste atendía a su manutención imprimiendo y vendiendo las *Actas filosóficas (Philosophical Transactions)* de la Sociedad. No cabe duda de que este método de actividad refleja el fuerte sentido de independencia de los puritanos, el convencimiento de que el éxito hay que ganárselo, y ganárselo en dinero, convencimiento que caracteriza a los primeros miembros de la Sociedad.

La publicación de los trabajos centíficos como el medio natural de darlos a conocer es un invento del siglo XVII. Da comienzo con el intercambio de correspondencia, primero entre los científicos y luego entre éstos y unos cuantos hombres que se convirtieron, por así decir, en cámaras de compensación de la información científica. El primer secretario de la "Royal Society", hombre circunspecto y difícil llamado Henry Oldenburg, causante de gran parte de los roces entre Hooke y Newton, entre Hooke y Huygens y entre Newton y Leibniz, era una cámara postal de compensación de esta clase. Roberto Boyle lo llamaba "comerciante filosófico".

El secretario de una sociedad erudita del siglo XVII comienza, pues, actuando de centro de información, por lo que es natural que acabe por ser con mayor carácter oficial el editor de una colección de informes. Las *Actas filosóficas* de la "Royal Society" constituyeron una colección notable, y en cierta medida representaron, como dice G. N. Clark, una primera enciclopedia de técnicas y conocimientos nuevos. En este sentido, las *Actas filosóficas* fueron las precursoras de la primera enciclopedia oficial del nuevo saber, la *Cyclopedia* de Chambers, aparecida en 1728 y que sigue publicándose en la actualidad en ediciones puestas constantemente al día. Pero el extremo más importante es que las *Actas filosóficas* crearon la costumbre de que el hombre de ciencia diera a conocer sus trabajos publicándolos en una revista científica. Este proceso por el que la carta a un colega se convierte en texto de colaboración científica permite apreciarlo claramente la comunicación que en el siglo XVIII envió Benjamín Franklin desde América a la "Royal Society" en Inglaterra dando a conocer sus apuntes privados acerca de sus investigaciones sobre electricidad.

La publicación de los resultados obtenidos supone forzosamente un simbolismo claro y comprensible al que tengan acceso todos los hombres de ciencia. La matemática brinda un simbolismo de esta naturaleza, y de aquí que la notación matemática fuera cuajando en formas normalizadas y comunicables. Es de notar que Isaac Newton, que era

muy dado al secreto, escribió el cálculo infinitesimal sirviéndose de una notación privada que era menos útil que la empleada por Leibniz. Por desdicha, debido a una disputa que entre ellos se entabló, los matemáticos ingleses creyeron que debían dar muestras de patriotismo aferrándose a la notación newtoniana, con lo que retrasaron el desarrollo de la matemática pura en Inglaterra en el siglo XVIII, quedando muy rezagada con respecto al resto de Europa.

Sin embargo, para que la labor científica sea entendida, importa más la expresión verbal diáfana que un simbolismo formal. Esta exigencia la recalcó la "Royal Society" desde sus mismos comienzos, y sus inclinaciones puritanas se prestaron bien para crear un lenguaje científico sencillo y claro. A los miembros de la "Royal Society" se les exhortaba a dar cuenta de los resultados de su labor "sin ampulosidades, ni digresiones, ni hinchazón estilística; a volver a la primitiva pureza y concisión de los tiempos en que los hombres expresaban un determinado número de *cosas* con casi el mismo número de *palabras*". La Sociedad exigía, pues, "de todos sus miembros un modo de hablar ceñido, natural, despojado de todo adorno; expresiones positivas, significados claros, facilidad natural, máxima aproximación posible en todo a la claridad matemática" [10]. La Sociedad iba aportando a la ciencia la misma sencillez, la ruptura con el estilo desaforado y metafórico del pasado, que los traductores de la Biblia habían puesto en su trabajo en 1611, inspirándose en gran parte en el mismo espíritu. Para los fundadores de la "Royal Society", las obras de Dios se manifestaban en la naturaleza, y se manifestaban siempre del modo más sencillo; y tanto la palabra hablada como el texto escrito debían responder a tal sencillez. Desde entonces, el estilo por ellos cultivado sigue siendo el estilo a que la ciencia aspira, y ha sido y es para sus sucesores una meta tan esquiva como para ellos mismos lo fue.

10 *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age*, ed. por F. J. C. Hearnshaw (Londres, 1928), p. 18.

CAPÍTULO XI

HOBBES Y LOCKE

I

HEMOS visto que las guerras civiles de religión que en el siglo XVI se libraron en Francia dieron origen a los escritos de Esteban Junio Bruto, de François Hotman y de otros teóricos políticos, tanto protestantes como católicos. No debe, pues, sorprender que el gran desarrollo del pensamiento político del siglo XVII se operase en Inglaterra durante la Rebelión puritana y a consecuencia de ésta.

Así, Tomás Hobbes publicó en 1651 su *Leviathan* declarando expresamente que su "Discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico" había sido "ocasionado por los desórdenes de los tiempos presentes" [1]. Y John Locke, en el prólogo a sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*, publicados en 1690, declaraba abiertamente que su obra se encaminaba a "justificar" la continuación en 1688 de la lucha sostenida en 1640-60 y a "consolidar el trono de nuestro gran restaurador, el actual Rey Guillermo", contra las pretensiones de los Estuardo [2].

[1] THOMAS HOBBES, *Leviathan*, ed. por M. Oakeshott (Oxford, 1955), p. 467. Es la mejor edición moderna, con una interesantísima introducción del editor.

[2] JOHN LOCKE, *Two Treatisses of Government*, ed. e introducción de Th. I. Cook (Nueva York, 1947), p. 3. Edición muy cómoda, que también contiene el *Patriarcha* de Filmer, el libro que Locke atacaba en la primera parte de su obra.

En sus obras, sin embargo, Hobbes y Locke se elevaron muy por encima de las exigencias de la política contemporánea y establecieron la formulación clásica de dos posiciones. El primero se erigió en defensor de la monarquía absolutista y del Estado leviatánico; Locke, en cambio, defendió la causa del gobierno parlamentario y del Estado liberal y asociativo. Escribieron, pues, dos de las grandes obras en torno a las cuales ha ido girando en gran medida desde entonces la polémica en política.

Una de las razones del éxito logrado por los dos escritores fue que el *Leviatán* y los *Dos tratados* se basaran en una filosofía compleja y cuidadosamente articulada y en una amplísima visión científica. A esta circunstancia es a la que principalmente se debe que dichas dos obras se salgan de la categoría de obras polémicas pasajeras.

En rigor, los dos pensadores estaban relacionados con el movimiento científico y filosófico que giraba en torno a la "Royal Society". Como hemos dicho en el capítulo anterior, Locke era miembro de la Sociedad, y aportó colaboraciones y realizó experimentos prácticos; asimismo efectuó observaciones barométricas por encargo de Boyle y contribuyó a preparar para su publicación la obra de este último titulada *A General History of the Air* [3]. Hobbes no era miembro de la "Royal Society", pero se enzarzó en especulaciones parecidas y trató de aportar contribuciones en los dominios de la fisiología y de la

[3] Véase H. R. FOX BOURNE, *The Life of John Locke*, 2 vols. (Nueva York, 1876), vol. I, p. 125. Obra clásica, si bien viciada por su falta de toda crítica hacia Locke y por su parcialidad anticatólica, filoprotestante y liberal. No obstante, contiene mucha información detallada sobre la vida de Locke y reproduce muchas de sus cartas y escritos. Debe completarse con *The Life of John Locke with Extracts from his Correspondence, Journals and Commonplace Books*, ed. por Lord King, 2 vols. (Londres, 1830). Hasta cierto punto, tanto la obra de Fox Bourne como la de King han quedado superadas al aparecer el libro de MAURICE CRANSTON, *John Locke, a Biography* (Londres, 1957), en que se aprovecha mucho material nuevo —la colección Lovelace— y se adopta hacia Locke una actitud bastante menos intimidada que la de sus predecesores. Se encontrará una buena biografía sucinta en el viejo estudio de ALEXANDER C. FRASER, *Locke* (Filadelfia, 1890). R. I. AARON, *John Locke*, 2.ª ed. (Nueva York, 1955), es una breve semblanza de la vida de Locke, seguida de un estudio más extenso de sus doctrinas; es endeble en el aspecto político, pero excelente en el filosófico (debe consultarse por lo que respecta al *Ensayo)*; contiene bibliografía.

matemática, intentos que, aunque no tuvieron éxito, dan muestra de sus intereses.

La huella dejada por Hobbes y Locke no se debe, sin embargo, a su labor como científicos prácticos. Su contribución original al desarrollo del pensamiento europeo la aportaron en calidad de filósofos que incorporaban en su obra las ideas y los métodos de la nueva ciencia. Por ejemplo, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke fue la primera formulación amplia del enfoque empírico en epistemología; la aportación filosófica de Hobbes, por su parte, se centraba en toda la teoría del mecanicismo y de la causalidad en que se basaban gran número de las conquistas científicas de la "Royal Society".

Al adentrarse en los dominios de la política, Locke y Hobbes no se desentendieron de la filosofía y de la ciencia sin más, pues su epistemología y su metafísica son las piedras sillares de los *Dos tratados* y del *Leviatán*, respectivamente. Importa, pues, que nos ocupemos de la filosofía para entender la superestructura política que sobre ésta se montó.

II

Empecemos por Hobbes. En la época de la Rebelión puritana, Hobbes había pasado ya de la edad madura. La fecha de su nacimiento se remonta a los mismos orígenes de la grandeza de Inglaterra: nació en 1588, año de la derrota de la Invencible. De joven había servido por poco tiempo de amanuense al gran Francisco Bacon, que fue el primero en proponer en términos persuasivos que la ciencia es un estudio inductivo que debe dedicarse a fines prácticos. Más adelante trabó también conocimiento con Galileo y Descartes. En la época de la Rebelión puritana, Hobbes debía de parecer una especie de monumento de tiempos pasados.

Hobbes pasó la mayor parte de su vida al servicio de los Cavendish (cuyo título de nobleza era Condes de Devonshire), pero antes de llegar a ser preceptor en la casa de éstos había estudiado a los clásicos en Oxford, resultado de lo cual fue el primer fruto de sus trabajos literarios: una traducción de Tucídides. Vale la pena preguntarse cuál sería el efecto que sobre Hobbes ejerció esta inmersión en el pensamiento griego, en una maravillosa exposición de la política de poder.

Por lo que atañe a la ciencia, Hobbes no demostró ningún interés hasta haber pasado de los cuarenta, siendo por aquellas fechas cuando se produjo el famoso incidente que pintorescamente refiere su amigo John Aubrey.

"Hasta después de cumplir los cuarenta años no se ocupó de geometría, lo cual ocurrió por un azar. Encontrándose en la biblioteca de un caballero dio con un ejemplar de los *Elementos* de Euclides que estaba abierto por la proposición 47, la cual leyó. "Santo D...", exclamó (pues de vez en cuando profería juramentos por mayor énfasis), "Santo D...", exclamó, "¡que esto es imposible!" Leyó, pues, la demostración de ella, lo cual le hizo volver sobre aquella proposición, proposición que volvió a leer. Esto lo hizo pasar a otra, que también leyó. *Et sic deinceps*, con todo lo cual quedó convencido por demostración de aquella verdad. Y esto le hizo cobrar amor a la geometría."

La proposición 47 de Euclides es el teorema de Pitágoras acerca de los cuadrados construidos sobre los catetos de un triángulo rectángulo, y Hobbes fue siguiendo los pasos uno a uno, retrocediendo hasta llegar a los axiomas elementales que sirven para probarla. Fue tal la impresión que en él causaron las demostraciones, que generalizó su experiencia en la idea de que todo el pensamiento —y no sólo el geométrico— había de presentarse a modo de sistema axiomático.

Ésta fue la primera gran aportación filosófica de Hobbes. Su convencimiento de que el método axiomático se aplica a todo el pensamiento contribuyó a la influencia capital de la matemática y de los matemáticos en la filosofía europea a partir de entonces. Es cierto que Descartes ya había tenido la misma intuición antes, en 1619, cuando en un gran momento místico se le había revelado que el mundo es fundamentalmente matemático. Pero Hobbes popularizó realmente esta idea en Inglaterra expresándola en lenguaje no matemático y empleando el método axiomático en sus construcciones filosóficas.

Con el estímulo del interés por la geometría, Hobbes se puso al corriente de todos los últimos adelantos científicos. Durante los años 1634-37 trabó conocimiento con Galileo y su obra y se hizo discípulo suyo. En rigor, aplicó en todos los campos los supuestos de Galileo —como los relativos a los cuerpos en movimiento y la distinción entre cualidades primarias y secundarias—, así como sus métodos; y ello

hasta tal punto, que gran parte de su obra fundamental consistió en convertir en metafísica la física de Galileo.

Gracias a los buenos oficios del filósofo francés Padre Mersenne, Hobbes conoció también a Descartes, a Gassendi y a otros muchos pensadores científicos franceses. Aunque muy influido por Descartes, Hobbes no escatimaba las críticas a su sistema, oponiéndose sobre todo al dualismo entre espíritu y materia establecido por el filósofo francés. Hobbes, en cambio, abrazó una posición totalmente materialista, considerando el espíritu simplemente como un cuerpo más en movimiento.

III

Esta concepción materialista del universo es la segunda gran contribución de Hobbes a la filosofía moderna. Él mismo refiere cómo llegó a tal concepción. Encontrándose una vez en una reunión hacia 1640 (fecha en que tenía más de cincuenta años), alguien preguntó cuál era la naturaleza de la sensación. Incapaz de pensar rápidamente de pronto, Hobbes no pretendió responder a la pregunta, pero después de abandonar la reunión reflexionó mucho sobre el problema, y por último llegó a la conclusión de que el único modo en que se percibe algo en el mundo exterior es cuando ese algo está en movimiento [4].

Hobbes declaraba más o menos a título de postulado inicial:

"El mundo... esto es, todo el conjunto de todas las cosas que existen, es corpóreo, o sea, es cuerpo; y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber, longitud, anchura y profundidad: todas las partes del cuerpo también son igualmente cuerpo, y tienen las mismas dimensiones y, por consiguiente, todas las partes del universo son cuerpo, y lo que no es cuerpo no es parte del universo."

[4] Por dos razones al menos, esta idea surtió profundo efecto sobre la filosofía científica. En primer lugar, hizo que, de entonces en adelante, la idea de velocidad quedara alojada en el centro del pensamiento científico. En segundo término, sirvió de base para que se formara una imagen del universo en la que éste aparece como conjunto de átomos que saltan y se estremecen constantemente, de modo que, en los tiempos actuales, escritores como Eddington y Jeans lo representan como una tabla que tiembla bajo nuestras manos. Todo esto se remonta a la decisión de Hobbes, según la cual no se puede percibir más que el movimiento, por distinto que sea lo que se sienta.

Habiendo fundamentado así el hecho de que el universo es exclusivamente corpóreo y material, Hobbes lo puso en movimiento.

"El que una cosa que esté quieta seguirá estando inmóvil siempre a menos que alguien la mueva es una verdad que nadie pone en duda. Pero el que cuando una cosa está en movimiento estará eternamente en movimiento a menos que algo distinto la detenga, aunque la razón sea la misma, a saber, que nada puede cambiarse a sí mismo, es algo que no se concede tan fácilmente."

Hobbes establecía la conclusión de que "cuando un cuerpo se pone una vez en movimiento, se moverá eternamente a menos que algo distinto se lo impida". Después, según Hobbes, estos cuerpos en movimiento chocan con nuestros órganos de los sentidos y producen ulteriores movimientos dentro de nosotros. Tales movimientos internos son los que percibimos a modo de sensaciones. En resumen, "la causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que aprieta el órgano propio de cada sentido" y provoca ulteriores movimientos.

Ahora bien, en un mundo compuesto por cuerpos en movimiento, ¿qué es el hombre? El hombre también es, a juicio de Hobbes, simplemente un cuerpo o, mejor dicho, una máquina en movimiento.

"Pues viendo que la vida no es más que un movimiento de miembros... ¿por qué no podemos decir que todos los *automata* (máquinas que se mueven por resortes y ruedas como un reloj) tienen vida artificial? Pues ¿qué es el *corazón* sino un *resorte*, y los *nervios* sino otras tantas *cuerdas*, y las *articulaciones* sino otras tantas *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo?"

Es manifiesto que Hobbes había tomado la física de Galileo por modelo para la construcción de una metafísica del materialismo y del mecanicismo. Esta contrapartida metafísica del mundo físico del siglo XVII es lo que sirvió de base para gran parte del pensamiento futuro.

IV

La defensa del método axiomático y del materialismo hecha por Hobbes bastaría por sí sola para concederle un lugar permanente en la historia de la filosofía. Sin embargo, también es digno de atención por una tercera conquista que es más importante aún que las demás: el desarrollo de la doctrina de la causalidad. La fusión de la axiomática

con la idea de los cuerpos en movimiento y, por tanto, del tiempo, lo llevó a elaborar el concepto de causalidad. Si de todos los filósofos hay que elegir a uno solo a este respecto, es Hobbes el que entendió el mundo más cabal y coherentemente como una concatenación infinita de causas y efectos.

Hobbes partió de la aceptación del principio medieval de la causa final como Ser Supremo, y luego, para todos los efectos prácticos, prescindió de él. Habiendo, pues, prescindido de Dios, Hobbes afirmaba que la causalidad había de buscarse siempre en función de determinados movimientos de determinados cuerpos. "Sean cuales fueren los efectos que en adelante deban producirse", afirmaba, "tendrán una causa necesaria, por lo que todos los efectos que se han producido o se producirán tienen su necesidad en cosas antecedentes." Por tanto, las explicaciones causales habían de hacerse en función de partes elementales que entran en relaciones temporales: antes y después pasaron a ser sinónimos de causa y efecto.

Habiendo equiparado la causalidad a las relaciones temporales, Hobbes dio un paso más. Equiparó la causalidad a nuestra capacidad de generar una cosa, con lo que comprobamos una vez más la presencia del método axiomático en el pensamiento de Hobbes. Recalcaba que, si queremos "conocer" algo, debemos construirlo a partir de sus partes últimas. Por ejemplo, si queremos generar un círculo, primero hemos de "definirlo", lo cual nos permite deducir todas sus propiedades. Por tanto, la "causa" del círculo es nuestra definición de él, es decir, nuestra capacidad de definirlo y construirlo.

Según Cassirer, Hobbes fue "entre los lógicos modernos" el primero en aprehender este significado de la "definición causal" [5]. Desarrollando la teoría de la causalidad convirtiéndola en "definición causal", Hobbes ejerció fuerte influencia en la lógica del siglo XVII. En rigor, una de las consecuencias interesantes a que dio lugar el que sólo se ocupara de las cosas que pueden generarse es, como señala Robertson, que "pudiera desembarazarse inmediatamente de los temas de que principalmente se ocuparon sus predecesores escolásticos: Dios, por no tener generación, y los espíritus, por no tener propiedades manifiestas (o aspectos fenoménicos)" [6].

[5] ERNST CASSIRER, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, 1951), p. 254.

[6] GEORGE C. ROBRETSON, *Hobbes* (Edimburgo, 1886), p. 79. Juicioso estudio de la vida y obra de Locke, ligeramente preferible a un estudio análogo llevado a cabo por Sir LESLIE STEPHEN, *Hobbes* (Nueva York, 1904), volumen que figura en la serie "English Men of Letters", ed. por J. Morley. Otro volumen que debe consultarse es *Hobbes: Leben und Lehre* (Stuttgart, 1896), de FERDINAND TÖNNIES. Como el título indica, trata de la vida y la doctrina de Hobbes, siendo un luminoso desarrollo del tema.

Una consecuencia de gran alcance de la concepción hobbesiana de la causalidad fue un rígido determinismo, sintetizado en el dicho del astrónomo francés Laplace según el cual una inteligencia omnisciente, conociendo la posición y el movimiento de todos los átomos existentes en un determinado momento, podría predecir todo el curso del futuro.

Por sí sola, la teoría de la causalidad de Hobbes le haría digno de respeto, pero cuando a ella agregamos su "definición causal", su popularización del método axiomático y su poderoso desarrollo de la concepción materialista del universo apreciamos el verdadero alcance de su aportación a la filosofía. Quizá quepa resumir su obra diciendo que sin ayuda alguna tradujo el método y las ideas de la nueva ciencia del siglo XVII en una explicación general del hombre y del universo.

V

La contribución de Locke al desarrollo de las ideas filosóficas fue emplear sus talentos a modo de "bracero que despeja un poco el terreno y quita parte de la broza que es un obstáculo para el conocimiento". Afirmando que ocupaba una posición humilde al lado de "maestros tales como el gran Huygenius y el incomparable Sr. Newton", Locke quitó la broza que es un obstáculo para el conocimiento poniendo en el primer plano de la filosofía moderna el problema de la epistemología, de cómo conocemos. Se impuso la tarea de investigar los límites del conocimiento de modo que el hombre no malgastara sus energías en empresas vanas.

"Si mediante esta indagación sobre la naturaleza del entendimiento me es dado descubrir sus facultades, *hasta dónde* alcanzan, a qué cosas están proporcionadas en alguna medida y dónde nos fallan, supongo que puede ser de utilidad persuadir al ajetreado espíritu de los hombres a ser más cauto y no entremeterse en cosas que exceden

de su comprensión, a detenerse cuando llegue al límite extremo de su capacidad y a quedarse en una sosegada ignorancia de aquellas cosas que, una vez examinadas, se ve que están fuera de los alcances de nuestra capacidad"[7].

El problema del conocimiento, esto es, la epistemología, se había convertido en problema importante en la filosofía del siglo XVII en cuanto fue expuesta en su integridad la filosofía materialista de Hobbes[8]. En un mundo de puro cuerpo y movimiento, ¿cómo percibe y conoce el espíritu del hombre lo que está fuera de él? Se trata de un problema por el que habían pasado de largo sin más los escolásticos medievales, con su fe en la inteligibilidad de un mundo habitado y manipulado por Dios. Locke, en cambio, tenía que partir de un mundo newtoniano que se movía con regularidad matemática, como un "gran reloj", y que estaba compuesto de átomos de masa; tenía que explicar cómo la mente humana, alojada espacialmente en el cerebro, obtenía su idea de este mundo. Locke presentó su solución en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690).

En el *Ensayo* se contiene un ataque contra la concepción platónica según la cual existen ideas innatas, según la cual nacemos pertrechados ya de una concepción del mundo que no hacemos otra cosa que volver a descubrir. Locke señalaba, por ejemplo, que no había principios "a los que toda la humanidad diera el consentimiento universal". Su principal punto de ataque, sin embargo, se basaba en que

[7] JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, abreviado y edit. por A. S. Pringle-Pattison (Oxford, 1950), pp. 11-12. Es la edición más cómoda del *Ensayo*. Para algunas de las anteriores ideas de Locke sobre temas de que se trata en el *Ensayo*, véase W. VON LEYDEN, *John Locke: Essays on the Law of Nature* (Oxford, 1954), que reproduce los ensayos en su original latino y en traducción inglesa.

[8] Hobbes fue buscando a tientas una respuesta afirmando que los objetos en movimiento golpean los órganos de los sentidos y producen movimientos contrapuestos que llamamos sensaciones o ideas. Luego, la mente razona sobre estas ideas haciendo un cómputo o cálculo. Según Hobbes, "cuando un hombre *razona*, no hace más que concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un resto, por *sustracción* de una suma de otra; lo cual, si se hace mediante palabras, es concebir por los nombres de todas las partes el nombre del todo" (*Leviathan*, p. 25). Sin embargo, en su obra Hobbes no asignó un puesto central a la epistemología; esta tarea le estaba reservada a John Locke.

no hay necesidad de suponer la existencia de impresiones innatas; los hombres "tan sólo empleando sus facultades naturales pueden llegar a todo el conocimiento que tienen". Con esto Locke defendía la vía empírica o natural hacia todo conocimiento, frente al enfoque racionalista o sobrenatural. El conocimiento no estaba impreso de una vez para siempre en el cerebro por obra de Dios; había que descubrirlo, mediante la experiencia, en el mundo. Ésta era la "vía" de la ciencia del siglo XVII.

La doctrina de Locke era, pues, una doctrina empirista. Afirmaba que, en el niño pequeño, la mente entra en escena completamente en blanco; empleaba el símil del "papel en blanco" (*white paper*) o en latín *tabula rasa*. Locke planteaba el problema y daba la solución a un mismo tiempo:

"Supongamos, pues, que la mente sea, como decimos, un papel en blanco desprovisto de caracteres, sin ninguna idea; ¿cómo llega a proveerse de ellas? ¿De dónde se procura ese vasto surtido que la fantasía activa e ilimitada del hombre ha pintado en ella con variedad casi infinita? ¿De dónde obtiene todos los materiales de la razón y el conocimiento? A esto respondo con una sola palabra: de la EXPERIENCIA; en ella se funda todo nuestro conocimiento y de ella se deriva en definitiva"[9].

[9] *Essay*, p. 42. En otra imagen, Locke comparaba la mente a una especie de cámara fotográfica que lleva anejo el dispositivo de revelado. "Pues me parece", decía Locke, "que el entendimiento no es muy distinto de un gabinete totalmente cerrado a la luz, que sólo tenga una pequeña abertura para dejar entrar semejanzas visibles o ideas de las cosas que hay fuera" (p. 91).

Esta concepción siguió siendo una doctrina destacada de la ciencia desde la época en que Locke escribió, en 1690, hasta más de doscientos años después. Y subsistió, aunque atacada con argumentos filosóficos por Kant y Hegel, hasta que la aparición del principio de incertidumbre de Heisenberg y la física relativista de Einstein llevaron a una nueva concepción científica: la concepción de que el observador desempeña un papel esencial en el descubrimiento de la naturaleza, que las leyes de la naturaleza no pueden, en efecto, formularse sin hacer que el observador entre en la formulación.

Claro está que mucho antes de Heisenberg y de Einstein, el empirismo de Locke fue criticado por los filósofos. Se señaló, por ejemplo, que la máxima de Locke según la cual "todo nuestro conocimiento se basa en la experiencia" es un axioma que no se deriva de la experiencia. Se observó también que, aunque Locke atacaba las ideas innatas, aceptaba sin discusión las operaciones innatas de la mente, esto es, el razonamiento que lleva consigo el conoci-

Mediante la experiencia, la mente tiene impresiones sensoriales que recibe del exterior. Estas impresiones (que más adelante Locke llama ideas) son organizadas luego por la mente de un modo que a Locke le resultaba difícil explicar, aunque lo intentó atrevidamente [10]. En realidad —añadía Locke— la experiencia puede proporcionar al entendimiento ideas derivadas de la sensación o de la reflexión (es decir, "las operaciones internas de nuestra mente, que nosotros percibimos y en las que reflexionamos") [11].

Así dotada de ideas, la mente percibe, por intuición o por demostración (esto es, por razonamiento), que en breve explicaremos, si concuerdan o no. Este acuerdo o desacuerdo es lo que llamamos conocimiento. Dicho con las propias palabras de Locke: "Así, pues, el conocimiento me parece que no es más que la percepción de la relación y concordancia, o desacuerdo y repugnancia de cualquiera de nuestras ideas. En esto sólo consiste."

En el curso de su razonamiento, Locke estableció una importante distinción entre ideas innatas e ideas evidentes. Aunque no hay ideas innatas —afirmaba—, sí hay ideas evidentes de por sí, esto es, ideas de las cuales estamos intuitivamente seguros. "Pues si reflexionamos sobre nuestros modos de pensar", señalaba Locke, "veremos que a veces la mente percibe la concordancia o desacuerdo de dos ideas inmediatamente por sí mismas, sin intervención de ninguna otra: y a esto creo que podemos llamarlo *conocimiento intuitivo.*" El conocimiento intuitivo es el que es "el más claro y el más cierto de que es capaz la fragilidad humana". En el conocimiento intuitivo es en el que se basan todos los demás modos de conocer.

miento demostrativo. Cabe decir que la línea de desarrollo y discusión de la filosofía empírica se fue desenvolviendo de Locke a Berkeley, para llegar a Hume y de éste a Kant, que asentó la cuestión sobre una nueva base. Se remite al lector a los escritos de los pensadores en cuestión o a la exposición sintética que hace ERNST CASSIRER en el cap. III, "Psicología y epistemología", de su *Philosophy of the Enlightenment.*

[10] Véase *Essay*, p. 22.

[11] *Ibid.*, p. 43. Siguiendo a Galileo, Locke aceptaba la división de las cualidades en primarias y secundarias; las cualidades primarias de un objeto cualquiera son matemáticas y están en el objeto; en cambio, las cualidades variables, mudadizas, subjetivas, secundarias —como el sabor y el olor— están en nosotros. Ésta era también la concepción de Hobbes. Véase *supra.*

Estos otros modos son el conocimiento demostrativo o razonado y el conocimiento sensitivo. El conocimiento demostrativo es aquel en que "la mente percibe la concordancia o desacuerdo de unas ideas cualesquiera, pero no inmediatamente". El conocimiento sensitivo, que es de menor certidumbre que los otros dos, es el de "la existencia particular de seres finitos"; en esto Locke no está realmente muy seguro de sí mismo, y no es menester que lo sigamos de cerca. Lo importante es que los modos de conocer, intuitivo, demostrativo y sensitivo, son todos modos de conocer "naturales".

Son, además, modos de conocer que comparten todos los hombres reflexivos, por lo que sólo suponen "sentido común". Así, después de Locke, en la Declaración de la Independencia resonaban frases como "Mantenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas"... El carácter evidente de por sí de "estas verdades" no es innato, pero es intuitivo y es asequible a todos nosotros.

Existe efectivamente una forma de conocimiento —admitía Locke— que no es ni intuitiva ni claramente demostrable: el conocimiento probable. En general, decía, lo llamamos "creencia" u "opinión". Los fundamentos de la probabilidad son dos: "conformidad de algo con nuestro conocimiento, observación y experiencia" y el "testimonio de los demás, suponiendo su observación y experiencia".

La revelación, según Locke, es conocimiento probable, y es del segundo orden de probabilidad. En esta difícil y peligrosa cuestión, Locke adoptó la postura siguiente: declaró que la revelación que se compadeciera con la razón había de aceptarse; en cambio, la revelación que chocara con "el testimonio claro de la razón" había de rechazarse. Locke explicaba sutilmente que "sea lo que fuere, lo que Dios ha revelado es ciertamente verdad; de ello no puede caber duda. Esto es el objeto propio de la fe [es decir, aun cuando choque con la razón]; pero si es o no una revelación divina corresponde a la razón juzgarlo". Tratando la revelación de esta manera, Locke, aunque era hombre profundamente religioso, no confortaba gran cosa a los que buscaban en la revelación la fuente de la certidumbre.

En rigor, este filo de la navaja epistemológica de Locke fue lo que le creó enemigos, a él y a sus seguidores, entre los ortodoxos y los conservadores. Su solución del problema de cómo conocemos dejó a la mente despojada de sus ideas recibidas, religiosas y políticas. Lo único que le quedaba al hombre era una tabla rasa en que podían

escribirse y grabarse nuevas ideas. A consecuencia del trabajo llevado a cabo por Locke para "limpiar el terreno... de broza", el nuevo hombre del siglo XVII podía empezar desde el principio a construirse su propio mundo nuevo.

VI

Hobbes y Locke estaban animados por la misma concepción de la naturaleza. Entendían el mundo como si estuviera compuesto de cuerpos en movimiento dispuestos en un esquema ordenado y que obedecían a leyes causales bien definidas. Su concepción del mundo se reflejaba en su concepción de la sociedad humana. Por sus pensamientos corre lo que podríamos llamar la concepción atomista del hombre y de sus relaciones sociales. Entendían realmente las sociedades humanas como si partieran de una masa de átomos. Y se esforzaban por descubrir lo que podríamos llamar las "leyes neumomecánicas" de la conducta humana. O, para expresarlo de otro modo, los dos pensadores querían reconstruir la sociedad humana a base de sus partes componentes por medio de una "definición causal". En consonancia con este modo de ver, sus respectivas filosofías políticas parten del hombre en su primitivo estado de naturaleza.

Sin embargo, con el mismo punto de partida, Hobbes y Locke construyeron sociedades muy distintas. Estudiémoslas por separado, ocupándonos en primer lugar de Hobbes.

Quizá por vivir la Revolución puritana siendo ya un hombre más que maduro y por haber sufrido sus embates, los acontecimientos de la Guerra civil hicieron que Hobbes temiera más que Locke la naturaleza anárquica y malvada del hombre. En todo caso, el hecho es que tenía el peor concepto posible del hombre en el estado de naturaleza. Suponía que habría una "guerra de todos contra todos", en que cada uno desconfiaría de los demás y ambicionaría el poder: que en tales condiciones no habría industria ni cultura y que, dicho con sus famosas palabras, "la vida del hombre [sería] solitaria, miserable, abyecta, embrutecida y breve" [12].

[12] *Leviathan*, p. 82. Posteriormente, Rousseau quiso recalcar que discrepaba de Hobbes en esta concepción de la naturaleza humana. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau declaraba: "Sobre todo, no concluyamos con Hobbes que por no tener idea del bien, el hombre ha de ser naturalmente malvado." Rousseau continuaba afirmando que el hombre natural posee el sentimiento de la compasión más que el de la malignidad. A la afirmación hobbesiana de que el hombre es naturalmente intrépido, Rousseau oponía testimonios antropológicos para probar que el hombre salvaje es tímido y medroso. En suma, para toda la filosofía política de Rousseau era esencial, como veremos, refutar la doctrina pesimista del hombre en el estado de naturaleza que Hobbes mantenía.

Hobbes no pretendía que tal estado de cosas se hubiera dado alguna vez en realidad, pues no trataba de relatar una evolución histórica, sino de construir una de carácter lógico. Sí señalaba, en cambio, que tal es la situación que realmente se da en una guerra civil.

"Acaso pueda pensarse que nunca han existido tiempos así ni situaciones de guerra como ésta, y yo creo que nunca ha ocurrido así en general, en todo el mundo... De todos modos, puede verse qué género de existencia habría cuando no había una autoridad común que temer si se juzga por la clase de vida que han llevado los hombres cuando, después de vivir bajo un gobierno pacífico, han degenerado en una guerra civil" [13].

Lo que en realidad hizo Hobbes al construir el Leviatán fue disolver mentalmente los vínculos de la sociedad civil en un estado de naturaleza, o sea, en sus componentes atomistas, para entonces poder proceder a una nueva síntesis. Era el método característico por excelencia de la ciencia experimental del siglo XVII. Hobbes pudo hacer tal cosa porque entendía la comunidad como un cuerpo artificial, o animal —el Leviatán—, creado por el arte del hombre.

"La naturaleza, el arte con el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitado por el arte del hombre, como en otras muchas cosas, también en ésta, de tal modo que puede hacer un animal artificial. ...Pues por el arte está creado ese gran LEVIATÁN llamado COMUNIDAD o ESTADO, en latín CIVITAS, que no es más que un animal artificial, si bien de más estatura y fuerza que el natural a cuya protección y defensa iba destinado."

Más adelante, como luego veremos, un conservador como Burke había de negar el carácter artificial del Estado y afirmar que era un

[13] *Leviathan*, p. 83. Además de esta obra, Hobbes escribió también una historia de la Guerra Civil, esto es, de un tiempo en que efectivamente se daba el "estado de naturaleza" original, historia a la que dio el título de *Behemoth*.

producto natural, espontáneo. Pero Hobbes, en consonancia con la concepción maquiavélica del Estado como "obra de arte", se consideraba libre de construirlo *ab initio,* partiendo de los primeros principios, con arreglo a su voluntad.

Como hemos visto, Hobbes daba por sentado que los seres humanos, no existiendo un Estado, no pueden comportarse más que con la máxima ferocidad recíproca. Creía que teniendo todos igual capacidad para matarse unos a otros y encontrándose, por tanto, en situación de inseguridad constante, acabarían por desear la ley y el orden. Y esto sólo podría conseguirse mediante un pacto mutuo en virtud del cual acordarían todos ponerse bajo el mando de alguien investido de autoridad absoluta para decirles lo que tenían que hacer.

Hobbes proponía esta explicación en todos sus escritos, pero principalmente en el *Leviatán.* Señalaba que una colectividad de seres humanos eligen o nombran a un rey (o quizá una asamblea, aunque esto último le hacía fruncir el ceño) con el exclusivo objeto de que les diera órdenes "para impedirles agarrarse por el cuello constantemente". "El único modo de instituir tal autoridad común que pueda defenderlos de... los daños que se infligen unos a otros... es conferir todo su poder y fuerza a un solo hombre o a una asamblea de hombres que puedan reducir todas sus voluntades a uno sola voluntad por pluralidad de voces."

De esto se desprende, en opinión de Hobbes, que tal rey tiene derecho absoluto a dictar leyes a su discreción. Ante los individuos que lo han elegido no tiene más responsabilidad que la de mantener la paz. Entre él y ellos no existe contrato alguno; el único contrato es el concertado entre los individuos mismos. Se trata simplemente de un convenio para nombrar a alguien a quien obedecer.

Una de las consecuencias de la concepción de Hobbes fue la de negar la convicción aristotélica de que el hombre es un "animal social". Por el contrario, Hobbes afirmaba que no existe sociedad o comunidad antes del pacto de sumisión. Pero —hecho más importante todavía— Hobbes acababa por establecer una autoridad absoluta, libre de toda cortapisa contractual o de "ley natural" (salvo el derecho de conservación del individuo, que Hobbes consideraba como ley de naturaleza).[14] Es cierto que preveía el establecimiento de cadenas ar-

[14] Sobre toda esta cuestión véase el cap. XXI del *Leviathan.* La negación hobbesiana de la existencia de los derechos naturales era consecuente con su

tificiales llamadas "leyes civiles", que ataran al soberano, pero éstas, como el propio Hobbes admitía, eran "débiles". Por tanto, en contraposición a Coke y a los constitucionalistas que querían limitar el poder del rey, Hobbes investía al gobernante de todos los poderes a fin de implantar la unidad e imponer la obediencia.

Lo extraño es que este razonamiento hizo que Hobbes perdiera el favor de los parlamentarios y de los realistas ingleses. Perdió el favor de los primeros a causa de su teoría del absolutismo servil. Así, después de que sus *Elements of Law, Natural and Politic* (Elementos de derecho natural y político) circularan en manuscrito hacia 1640, Hobbes se sintió lo bastante en peligro por parte de los puritanos para abandonar el país y huir a Francia.

Se enajenó la simpatía de los realistas porque, si bien creía en la monarquía absoluta, no la basaba en el derecho divino. Los realistas sentían por intuición que la idea de Hobbes de que el monarca debe su posición a los que le han elegido, pero no tiene ya más responsabilidad frente a ellos, era peligrosa. No se les pasó tampoco por alto que las doctrinas hobbesianas justificaban el gobierno de un usurpador lo mismo que el de un soberano legítimo, que abrían las puertas a la rebelión al afirmar que los súbditos no concertaban promesa o contrato alguno con el monarca, sino sólo entre ellos mis-

concepto de los valores éticos, pues Hobbes negaba la existencia del bien y del mal absolutos. Para Hobbes, "sea cual fuere el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, esto es lo que él, por su parte, llama bien; y el objeto de su odio y aversión, lo que llama mal". Así, según Hobbes, en ética no existen normas o leyes "naturales" conocidas. Veremos que Rousseau siguió a Hobbes en rechazar toda limitación de ley natural sobre el poder soberano. Claro está que, en Rousseau, este poder soberano es todo el pueblo y su "voluntad general", pero debemos recordar que también Hobbes decía que el rey reducía las voluntades del pueblo "a una voluntad". Así, tanto Hobbes como Rousseau, partiendo de concepciones de la naturaleza humana totalmente distintas, podían llegar a la misma conclusión totalitaria si se sigue la línea de razonamiento de que aquí nos servimos.

Sobre toda la cuestión del derecho natural véase LEO STRAUSS, *Natural Right and History* (Chicago, 1953); el cap. V trata especialmente de Hobbes y Locke. Véase también, del mismo autor, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1934). Strauss cree que la "nueva actitud moral" de Hobbes era anterior a las fechas en que empezó a ocuparse de la nueva ciencia; también subraya los valores "burgueses" de Hobbes y, por tanto, su posición de verdadero fundador del liberalismo, aunque no fuera liberal.

mos. La intensidad de la alarma sentida por los realistas permite apreciarla el hecho de que Clarendon, el eminente historiador de la causa realista, escribiera una refutación de Hobbes.

También se abatieron sobre Hobbes las iras de los clérigos. Por una parte, Hobbes era partidario de una Iglesia erastiana, es decir, subordinada al Estado. Sin embargo, aun más anatema para los clérigos eran las opiniones generales de Hobbes en materia de religión. Su filosofía materialista, por ejemplo, limitaba el poder de Dios y negaba el libre albedrío del hombre. Hasta tal punto era dañosa la reputación de pensador irreligioso de Hobbes, que en 1651, a raíz de la publicación del *Leviatán,* se vio obligado a abandonar la corte real exiliada y huir de París. Posteriormente, hacia 1666, cuando el Parlamento empezó a reprimir el ateísmo, se nombró una comisión encargada de examinar el *Leviatán,* y sólo la intervención de Carlos II salvó a su autor de una posible persecución.

Las doctrinas de Hobbes sólo agradaban a los que querían que la defensa del poder absoluto se basara en la justificación secular. En este sentido, su obra fue una nueva versión de *El Príncipe* de Maquiavelo. Los lectores de Hobbes que de verdad supieron apreciarlo (aunque no querían admitirlo) habrían de ser los "déspotas ilustrados" librepensadores del siglo siguiente.

Hobbes puso en práctica sus propias doctrinas aceptando cualquier autoridad que ocupara el poder. Así, después de huir de París en 1651, volvió a Inglaterra e hizo acto de sumisión al gobierno de Cromwell. Luego, en la restauración de Carlos II en 1660, Hobbes figuraba entre la multitud que dio la bienvenida al soberano. Su ex alumno de matemáticas le recompensó recibiéndole en la corte y concediéndole luego una pensión. En suma, la vida de Hobbes parecía demostrar que el reverso de la soberanía absoluta era la obediencia absoluta.

VII

Aunque eran despóticas, las derivaciones de las doctrinas de Hobbes proporcionaron, por lo menos en un aspecto esencial, el punto de partida para el desarrollo del liberalismo por parte de Locke. El gran logro de Hobbes en el *Leviatán* fue convertir el gobierno en un objeto de análisis racional más que en una institución velada y divina situada

por encima y más allá de todo análisis crítico. Aunque se sirvió de pasajes de las Escrituras para refutar a sus oponentes, su formulación del poder político era completamente laica, consecuencia de lo cual fue que Hobbes repitiera la hazaña de Maquiavelo de liberar al pensamiento político de la tutela teológica, hazaña que era necesario repetir porque la Reforma había hecho que quedaran obscurecidas las actitudes renacentistas volviendo a instaurar el dominio religioso sobre la teoría política.

Hobbes, sin embargo, no sólo rechazó la teología como base de la teoría política, sino que propuso una base nueva. Quería crear una *ciencia* política. Con tal fin, como hemos visto, basó la política en los resultados y en el método de la ciencia natural del siglo XVII. Sin embargo, no se detuvo al llegar a tal punto, sino que agregó a su física una teoría "científica" de la naturaleza humana [15]. De este modo, con Hobbes, gran parte de la teoría política empezó a girar en torno a la "ciencia" de la psicología.

La física de Galileo y de Newton había suplantado a la doctrina del cristianismo como base de la teoría política. Había propuesto el modelo de una sociedad entendida como construcción artificial, compuesta de átomos individuales de humanidad. Pero había dejado sin contestar la cuestión fundamental: la naturaleza del elemento fundamental de la construcción, o sea del hombre. Tratar de responder a esta cuestión pasó a ser cometido de la filosofía y de la ciencia política. Por esto, el propio Hobbes no sólo escribió un *Leviatán,* sino también un tratado *Sobre la naturaleza humana* y Locke escribió un *Ensayo sobre el entendimiento humano* así como *Dos tratados de gobierno.* Hobbes había abierto las nuevas avenidas de acceso, pero fue John Locke el que más se adentró en ellas en el siglo XVII.

VIII

En el plano de la experiencia práctica cuando no de la reflexión, John Locke estaba mejor pertrechado que Hobbes para ocuparse de

[15] Puede que la teoría hobbesiana de la naturaleza humana emanara también de la teología, con su insistencia en la naturaleza malvada y el pecado original del hombre.

teoría política. El protector de Locke fue Lord Shaftesbury, líder de la facción *whig* y durante algún tiempo Canciller del Gobierno. Bajo Shaftesbury, Locke, que además era su médico de cabecera y su consejero especial, ocupó varios puestos oficiales de segunda categoría. Por ejemplo, fue nombrado secretario de presentaciones y ayudó a redactar los Estatutos básicos de la Carolina. También tenía intereses económicos en el comercio con las Bahamas.

Sin embargo, sus relaciones con Shaftesbury hicieron que Locke prestara una ayuda más que académica a los intereses mercantiles de los *whigs* en las colonias. Lo complicaron en una revolución —la de 1688— y lo complicaron con los hombres que la tramaron. Seis años antes del afortunado desenlace de la Gloriosa Revolución de 1689, Locke se vio obligado a seguir a su protector al destierro en los Países Bajos (donde el ejemplo holandés le afirmó en sus opiniones en política y religión). Después de la Revolución, Locke se convirtió en el líder y portavoz intelectual del partido *whig* en los esfuerzos de éste por establecer y consolidar nuevas instituciones de gobierno. La publicación de sus *Dos tratados* sirvió de manifiesto (a posteriori) y a la vez de justificación del levantamiento de 1688.

¿Qué circunstancias le habían servido a Locke de preparación para desempeñar este importante papel? Nació en 1632 y estudió en Oxford durante la Guerra Civil. Su padre, abogado, fue capitán del Ejército parlamentario, y todas las simpatías de Locke estaban del bando puritano; llegó a escribir versos en elogio de Cromwell. No cabe duda de que sus simpatías puritanas le llevaron a componer su primer escrito importante, el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667); en total escribió cuatro "cartas" sobre la tolerancia, cartas que ponen de manifiesto la fortísima influencia que en sus ideas políticas ejercieron sus creencias religiosas [16].

[16] Debemos mencionar también que Cudworth, uno de los platónicos de Cambridge que luchaban por el latitudinarismo en la Iglesia anglicana, también era amigo íntimo de Locke y reforzó su deseo de tolerancia, de origen puritano. Véase también C. H. DRIVER, "John Locke", cap. IV de *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age*, ed. F. J. C. Hearnshaw. De las relaciones de Locke con el deísmo se trata en S. G. HEFELBOWER, *The Relation of John Locke to English Deism* (Chicago, 1918); libro poco apasionante, en que se establece la conclusión que Locke no puede considerarse "el padre del movimiento deísta"; es obra que debe emplearse con cautela.

Durante su estancia en Oxford había impresionado hondamente a Locke el pensamiento de Descartes. Más adelante se unió a esta influencia la de Newton, y cabe que fuera éste quien fomentara en él la tendencia empirista. Aunque no se doctoró, estudió también medicina; como hemos visto, fue el médico de cabecera de Shaftesbury y en calidad de tal le practicó una difícil operación que llevó consigo abrir un absceso y aplicarle un tubo de plata para drenarlo, con lo que probablemente le salvó la vida a su protector.

En medicina, Locke, que era amigo y colaborador del gran Sydenham, era un empirista convencido. Rechazaba las "teorías" de Galeno y otros antiguos mirando las enfermedades con sus propios ojos. Esta independencia de juicio se reafirmó al entrar a pertenecer a la "Royal Society". El hincapié que en sus primeros tiempos hacía la Sociedad en la ciencia inductiva y en el fomento de los conocimientos útiles armonizaba perfectamente con el modo de ver de Locke; y así lo vemos escribir no sólo sobre temas de medicina, sino también sobre cuestiones de orden práctico, como las consecuencias de disminuir el tipo de interés y los problemas planteados por la enseñanza.

Pero su fama se debe principalmente al *Ensayo sobre el entendimiento humano* y a sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*. En esta segunda obra, su problema era, a nuestro entender, proseguir la emancipación hobbesiana de la teoría política respecto de la teología y a la vez disociar de las conclusiones de Hobbes un enfoque razonado de la política. Claro está que, más angostamente, tenía también que justificar el advenimiento de Guillermo de Orange al trono de Inglaterra y, por tanto, indirectamente la ejecución de Carlos I. Locke llevó a cabo brillantemente cuantos cometidos se había propuesto, y la consecuencia fue que sentara las bases permanentes del movimiento liberal.

El *Primer tratado*, desatendido con harta frecuencia, ataca de frente el *Patriarcha* de Sir Robert Filmer y los "falsos principios" de monarquía de derecho divino que contenía [17]. También constituía un sutil

[17] El *Patriarcha* de FILMER fue escrito antes de 1653, pero no fue publicado hasta 1680, cuando los "tories" lo sacaron a la luz como defensa de su posición. En un artículo titulado "A Second Thought on Locke's 'First Treatise' ", *Journal of the History of Ideas* (enero, 1956), HERBERT H. ROWEN expresa el punto de vista de que Locke ataca principalmente la aceptación del Estado

ataque contra Hobbes y trataba de desglosar su política racionalista de sus conclusiones absolutistas.

Locke atacaba a Filmer y a la justificación religiosa del poder declarando que era estúpido decir que Dios dio el poder a Adán y a través de éste a su primogénito y así sucesivamente hasta sus actuales descendientes reales. Todos somos descendientes de Adán —señalaba gravemente Locke—, y es imposible saber quién es hoy el primogénito. Luego, en un complicado razonamiento filológico y semántico, Locke reducía al ridículo la tesis favorable al derecho divino de los reyes.

De este modo, Locke centraba su refutación de las ideas de Filmer no sólo en la cuestión teológica, sino también en la cuestión de la tradición. Rechazaba la simple tradición como justificación del ejercicio del poder. En el capítulo XI del *Primer tratado* planteaba la importante cuestión: "¿Quién es el heredero?" "La gran cuestión que en todas las épocas ha perturbado a la humanidad y ha dado origen a la mayor parte de los males que han arruinado ciudades, despoblado países y trastornado la paz del mundo no es la de si hay poder en el mundo, ni de dónde procede, sino la de quién debe tenerlo." Y luego, con lo que podría ser una pequeña lanzada a Hobbes, Locke añadía: "Y la habilidad empleada en revestir a la autoridad de todo el esplendor y la tentadora atracción que el absolutismo puede darle, sin demostrar quién tiene derecho a tenerla, sólo servirá para aguzar aun más la ambición natural del hombre, que de por sí es ya harto afilada."

Contra la tradición, contra la existencia de "lo que ha sido", Locke empleaba el ácido de la razón y de los derechos naturales. Declaraba rotundamente que "no tiene gran fuerza un argumento que se basa en lo que ha sido para determinar lo que debe ser por derecho".

a modo de propiedad dinástica por parte de Filmer. Hay pruebas de que Locke escribió en un principio los *Dos Tratados* hacia 1681 para apoyar el movimiento revolucionario de Shaftesbury en pro de un sucesor protestante de Carlos II y de que luego modificó el libro para adaptarlo a las exigencias de 1689. Cf. CRANSTON, *op. cit.*, cap. XV, y la edición de los *Dos Tratados* hecha por Peter Laslett. Sin embargo, sea cual fuere la fecha original de composición, ello no afecta al hecho de que la *publicación* de los *Dos Tratados* sirvió para justificar el advenimiento de Guillermo de Orange al trono de Inglaterra.

E irónicamente observaba: "Pero si el ejemplo de lo que se ha hecho ha de ser norma de lo que se debe hacer, la historia hubiera proporcionado a nuestro autor [Filmer] ejemplos de este poder paterno absoluto en sus dechados más altos y perfectos." Y a continuación volvía a relatar la historia, sacada de la *Historia de los incas del Perú* de Garcilaso de la Vega, de aquellos padres que con toda intención engendraban hijos para cebarlos y comérselos cuando llegaban a los trece años. Es un pasaje delicioso [18].

El *Primer tratado* es largo y a menudo aburrido para nuestro gusto moderno. No obstante, a Locke le sirvió bien para despejar el camino y formular una fundamentación de la ciencia política basada en la razón y no en la teología ni en la tradición. El *Segundo tratado* podía ser ya una obra constructiva una vez terminada la labor de demolición en el primero.

Hemos visto que, en el *Ensayo*, Locke analizaba la naturaleza humana según es antes de la experiencia y sin ideas innatas. En el *Segundo tratado* abstraía de la sociedad al hombre y lo ponía en el estado de naturaleza. El método seguido en la psicología y la ciencia política de Locke era el mismo: reducción a sus partes y condiciones más simples. Dicho con las propias palabras de Locke: para entender el poder político hemos de "derivarlo de su original, hemos de considerar en qué estado se encuentran naturalmente todos los hombres".

El "original" de Locke, lo que para él era el estado de naturaleza, presentaba una diferencia radical con el de Hobbes. En Locke, el mismo estado de naturaleza se caracterizaba por la razón. No era simplemente el teatro de las pasiones salvajes, irracionales e ingobernables del hombre. Según él mismo dice: "El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos: y la razón, que es esa ley, enseña a cuantos humanos la consulten que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe inferir daño a otros en su vida, en su salud, en su libertad o en sus bienes."

[18] *Two Treatises*, p. 44. Para Locke, el Nuevo Mundo no sólo fue campo de inversión, sino también fuente de inspiración. La lectura de sus *Dos Tratados* demostrará la frecuencia con que citaba a autores como Garcilaso de la Vega y relatos de viajeros sobre la vida y costumbres de los indios. Por tanto, la pintura que hace Locke del estado de naturaleza debe verse en relación con sus puntos de vista sobre el Nuevo Mundo.

Locke recalcaba —y es extremo importante— que el hombre no tiene derecho a ejercer su libertad hasta tener uso de razón: es decir, hasta que el niño se hace adulto. La libertad sin razón es pura licencia. Como Locke lo expresaba: "los lunáticos y los idiotas nunca quedan libres de la tutela de sus padres". Por fortuna, la mayoría de los humanos no son ni lunáticos ni idiotas, y "así nacemos libres como nacemos racionales, aunque sin tener realmente el ejercicio ni de una ni de otra: la edad, que trae una, también trae consigo la otra".

Como consecuencia de esta infusión de racionalidad en el estado de naturaleza, los hombres se comportan desde el primer momento unos con otros de tal modo, que es posible la sociedad. En esta sociedad, los hombres son libres e iguales por ley de naturaleza. Tienen derecho inalienable a su vida, a su libertad y a sus bienes. Tienen también derecho natural a castigar a todo aquel que los lesione, a ellos mismos o a sus bienes.

Por desgracia, según Locke, algunos hombres, desobedeciendo la ley común de la razón, tratan de someter a su imperio a otros hombres y de privarlos de sus derechos naturales. Esto es instituir un estado de guerra. Llegado este punto —afirmaba Locke—, el hombre recupera sus derechos naturales y apela al Dios de las batallas. He aquí, sucintamente expuesta, la justificación lockiana de la revolución. Locke ha alcanzado su objeto inmediato de justificar a los *whigs* llamando a Guillermo de Orange a ocupar el trono de Inglaterra. Ha defendido el carácter racional de los acontecimientos de 1688-89.

IX

Dijimos antes que uno de los propósitos de los *Dos tratados* era atacar indirectamente las conclusiones de Hobbes, aunque conservando su apoyo como aliado contra la teología y la tradición. En la primera página misma del *Segundo tratado,* Locke daba la estocada e indicaba lo que iba a ofrecer en lugar del sistema de su oponente.

"...El que no quiera dar lugar a creer que todos los gobiernos del mundo son únicamente producto de la fuerza y de la violencia y que los hombres no conviven con arreglo a más ley que la de las bestias, entre las cuales se impone la más fuerte, y así siente la base para perpetuos desórdenes, males, tumultos, sediciones y rebeliones —cosas contra las que con tanta fuerza claman los sostenedores de esa hipótesis—, deberá por fuerza encontrar otra fuente del gobierno, otro ejemplar del poder político y otro modo de designar y conocer a las personas que lo tienen que sean distintos del que nos ha enseñado Sir Robert Filmer."

Sustituyamos en este pasaje el nombre de Filmer por el de Hobbes: era Hobbes el que había declarado que el estado de naturaleza era un estado de guerra en que los hombres obraban contra razón y necesitaban un soberano absoluto que mandara en ellos. Hábilmente, Locke volvió este argumento del revés. Como hemos visto, afirmaba que la razón imperaba en el estado primitivo de naturaleza.

Para evitar los desórdenes y reprimir a los violadores del estado natural —declaraba Locke—, los hombres entran "en sociedad política o civil". Abandonan el estado de naturaleza, se unen en comunidades y nombran un gobierno encargado de actuar de árbitro sobre ellos y de proteger sus derechos de vida, libertad y propiedad. Por tanto, el gobierno lo crea libremente el pueblo para que proteja intereses ya existentes. La autoridad del gobierno emana del "consentimiento de los gobernados".

No entraremos en el detalle de la solución propuesta por Locke. Importa sólo señalar que, para él, el poder supremo corresponde al pueblo, el cual lo ejerce a través de un parlamento, que ni puede delegar su poder legislativo en otros, como, por ejemplo, en un monarca absoluto, ni imponer tributos sin el consentimiento de los contribuyentes. Establece asimismo una separación entre las funciones ejecutivas y las legislativas.

En Locke está implícito que la verdadera función del gobierno no es la de imponer leyes al pueblo, sino la de determinar cuáles son las leyes de la naturaleza. Al parecer, Locke creía que hay leyes naturales que regulan la sociedad humana lo mismo que existen leyes naturales que condicionan la velocidad de caída de los cuerpos. A juicio de Locke, el gobierno debiera ser como un centro de investigaciones dirigido por científicos de la política, cuyo cometido sería determinar cuáles son tales leyes y gobernar en consecuencia. Por tanto, si Newton concebía a Dios como el regulador de un mecanismo de relojería, Locke entendía el Estado como un juez que cuida del buen funcionamiento de la sociedad: el ideal de uno y otro era una estabilidad mecánica, basada en las leyes de la naturaleza.

Cuando pasamos a examinar el modo de considerar Locke la propiedad, vemos que predomina asimismo una teoría de ley natural. Locke mantenía que todos los hombres tienen derecho natural a la propiedad (que en el contexto se define como aquello con que un hombre conjuga su trabajo). Este derecho sólo está limitado por la condición de que nadie puede reclamar del tesoro común de la naturaleza más de lo que pueda usar personalmente: lo demás sería simplemente despilfarro y desperdicio. Uno de los supuestos de Locke era que siempre habría tierra libre más que suficiente para todo el que la quisiera, como en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, este derecho natural a la propiedad que cada cual puede trabajar con sus propias manos pierde su fuerza cuando, habiendo llegado casi al final de su estudio sobre la propiedad, Locke sufre un desliz a propósito del uso del dinero. El dinero —afirma— no es despilfarro, y como la humanidad ha convenido en usarlo, esto lleva consigo que un hombre pueda adquirir más propiedad de la que necesita para su sustento. ¡Así termina la idílica existencia del estado lockiano de naturaleza! [19].

No obstante, las derivaciones "igualitarias" de la teoría lockiana subsisten. Locke señalaba explícitamente que "siendo la conservación de la propiedad la finalidad del gobierno y aquella por la que los hombres entran en sociedad, forzosamente supone y requiere que los hombres tengan propiedad, sin lo cual hay que suponer que entrando en sociedad pierden aquello que constituye el fin con que entraron en ella, lo que es un absurdo demasiado craso para que nadie lo admita". En el siglo XVIII y después, supuestos seguidores de Locke mantuvieron con frecuencia este "absurdo". Por su parte, Locke era demasiado racional para negar la consecuencia lógica de su pensamiento. Insistió, pues, en que la prueba para participar en el gobierno era la posesión, no de bienes —que daba por supuesto que todos los hombres habían de tener—, sino de razón. Este elemento del pensamiento de Locke es lo que hizo de su obra un criadero del movimiento democrático de los tiempos posteriores así como del liberal.

[19] Para un estudio sobre las opiniones de Locke acerca de la propiedad véase PASCHAL LARKIN, *Property in the Eighteenth Century* (Dublin y Cork, 1931).

El resultado de creer en el "sentido común" fue creer en el gobierno del hombre común.

X

El punto de vista de Locke suele calificarse de liberal, mientras al de Hobbes se le ha puesto la etiqueta de autoritario o conservador [20]. La concepción lockiana de la naturaleza es optimista; la de Hobbes, en cambio, es pesimista. En el símil de que antes nos hemos servido —la sociedad entendida como agrupación de átomos—, la concepción hobbesiana supone que los átomos están chocando siempre entre sí y son propensos a hacerse pedazos unos a otros. En la de Locke, los átomos sedimentan hasta formar un Estado equilibrado que se regula por sí mismo, y todo lo que hace falta es que el gobierno se ocupe de dar su merecido a los usurpadores. El Gobierno no hace más que regular o estabilizar el estado de naturaleza.

Estas dos concepciones de la sociedad —la autoritaria y la liberal— encontraron su formulación clásica en el *Leviatán* de Hobbes y en los *Dos tratados* de Locke. Concebidas ambas en medio de la tensión y la agitación de la Rebelión puritana y de su secuela, las dos obras contenían, no obstante, elementos y direcciones de pensamiento que trascendían los determinados acontecimientos a que deben su origen.

Aun siendo en cierta medida hombres de partido, Hobbes y Locke trataron de liberar el pensamiento político de supuestas consideraciones extrañas para que pudiera hacerse científico. Puede que al proceder así se ocuparan del hombre de un modo demasiado mecánico y atomista. En esto compartían las virtudes y las limitaciones de las ciencias físicas, cuyo predominio sobre el pensamiento de la época era tan pro-

[20] Sobre la cuestión relativa a si Hobbes era realmente conservador, véase el capítulo que le dedica BRUCE MAZLISH en su próximo libro *The Nature and Origins of Conservative Thought*. Para más estudios sobre la filosofía política de Locke, pueden consultarse provechosamente las siguientes obras: J. W. GOUGH, *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies* (Oxford, 1950); WILLMOORE KENDALL, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Illinois Studies in the Social Sciences, vol. XXVI, n.º 2 (Urbana, Illinois, 1951), en la que se subrayan las derivaciones democráticas e igualitarias de las doctrinas de Locke; y STERLING P. LAMPRECHT, *The Moral and Political Philosophy of John Locke* (Nueva York, 1918).

fundo y cuyo peso hemos visto hacerse sentir con tanta fuerza sobre sus respectivas filosofías. Pero su intento fue noble, y la consecuencia es que el pensamiento político y filosófico de Hobbes y de Locke siga entrañando una importancia vital desde la época en que escribieron hasta nuestros días.

CAPÍTULO XII

EL MÉTODO DE DESCARTES

EN el siglo XVII, Francia se debatía en una extraña contradicción: su régimen era cada vez más absolutista; en cambio, el pensamiento de sus mejores cabezas iba haciéndose más audaz y más libre. Una burocracia floreciente tendía a centralizar la autoridad en medida cada vez mayor: hasta una institución tan docta como la Academia Francesa, que había de poner orden y uniformidad en el idioma, era en gran medida exponente de autoridad. Pero al propio tiempo se crearon oficialmente la Academia de Ciencias y particularmente los salones, en los que se manifestó el vigor intelectual de Francia durante dicha época. Tarde o temprano, estas dos corrientes de vida —una opinión pública despierta y un régimen absolutista— habían de chocar en Francia como habían chocado en Inglaterra en 1640.

En Francia, la colisión no se produjo hasta 1789. Al pensamiento francés le costó más de un siglo conseguir la independencia del inglés y del holandés. En cambio, cuando efectivamente conquistaron esta libertad, los pensadores franceses se convirtieron en los directores intelectuales de Europa. En los próximos capítulos nuestro plan será, pues, retroceder en la historia de Francia y estudiar a sus principales pensadores del siglo XVII. De este modo expondremos el trasfondo del gran movimiento intelectual registrado a partir de 1730, cuando Francia se puso a la altura de las ideas políticas de Locke y de las ideas científicas de Newton llevándolas más allá de donde habían

sido llevadas en Inglaterra. Saliéndonos de la secuencia histórica normal daremos un pequeño rodeo para, por así decir, montar el escenario en que se produjo la gran explosión de libertad del siglo XVIII.

I

Empezaremos ocupándonos de Renato Descartes, que vivió de 1596 a 1650. Nació, pues, aproximadamente cuando Shakespeare empezaba a escribir; sus años jóvenes fueron aquellos en que Galileo ejerció la máxima influencia en Italia; y murió unos cuantos años después de nacer Newton. La gran lucha librada en Francia entre católicos y hugonotes acababa de terminar cuando nació Descartes, resolviéndose, hasta donde ha podido resolverse en la historia, en la persona de Enrique IV. De 1606 a 1614, Descartes se educó en el colegio de jesuitas de La Flèche, que gozaba de la protección especial de Enrique IV. Como ya hemos señalado, dicho monarca dejó dispuesto que, a su muerte, su corazón descansara en la capilla del colegio, y Descartes asistió a la ceremonia de 1610 en que se dio cumplimiento a tal deseo.

Descartes se asimiló para toda su vida las enseñanzas de los jesuitas; no dejó nunca de ser un católico devoto, incluso cuando más adelante juzgó más prudente retirarse a Holanda a escribir e imprimir sus obras. De los diez a los dieciocho años estudió a los clásicos, algo de ciencias y filosofía escolástica en La Flèche. Pasó luego a la Universidad de Poitiers, al parecer para estudiar Derecho y probablemente algo de medicina. Luego, como él mismo nos dice, a la edad de veinte años decidió leer en "el libro del mundo" y con tal objeto se alistó como gentilhombre voluntario en el ejército holandés al mando de Mauricio de Nassau.

En aquella época, Holanda se encontraba en fermentación intelectual y científica, y en Descartes influyó fuertemente el pensador holandés Isaac Beeckman, que le despertó el interés por las matemáticas y la física [1]. Este estímulo se mantenía vivo en Descartes al regresar en

[1] Sobre la importancia de los científicos holandeses y su influjo en el pensamiento francés, cf. PIERRE BRUNET, *Les Physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle* (París, 1926). Véase también ERNST CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, cap. II.

1619 a Francia a través de Alemania, pasando por una experiencia mística que había de dar forma a su vida.

No está muy clara la naturaleza de aquella experiencia; quizá todas las experiencias místicas sean incomunicables en su último fondo. Pero el hecho de la experiencia está fuera de duda, como también lo está el mensaje que de aquella vivencia sacó Descartes. En la noche del 10 de noviembre de 1619, a la edad de 23 años, se le reveló a Descartes de un modo arrollador el hecho de que la estructura del universo es matemática y lógica. Tan honda fue la sensación de revelación que aquella noche tuvo, que su recuerdo lo guardó como un tesoro durante toda su vida y en acción de gracias hizo una peregrinación a Nuestra Señora de Loreto en Italia [2].

Los tiempos se conjugaban felizmente para favorecer la obra de Descartes. Aproximadamente por aquella época fue cuando Galileo escribió los famosos diálogos en que explicaba en lengua vulgar el sistema astronómico de Copérnico y que fueron el motivo de que al fin la Inquisición acabara por quebrantarlo. Diez años después, en 1629, al tomar en sus manos una obra de Euclides, Tomás Hobbes se enamoró de la geometría de un modo tan repentino como Descartes. Quizá se debiera a la educación de Descartes el hecho de que su conversión a las matemáticas adoptara una forma más dramática que la de Galileo y Hobbes; pero el drama no está fuera de lugar: aquellos hombres provocaron una revolución en la ciencia al comprender de golpe el alcance del método matemático en el mundo sensible.

[2] Sobre el sueño de Descartes, véase la traducción inglesa de la parte correspondiente de la *Vie de Descartes* de BAILLET (1691) en los *New Studies in the Philosophy of Descartes* (Nueva York, 1952), pp. 33-39, de NORMAN K. SMITH. La mejor biografía es la *Vie et œuvres de Descartes* (París, 1910) de CHARLES ADAM, vol. XII de las *Œuvres* citadas en la próxima nota 4. Una versión muy resumida de esta obra es la titulada *Descartes: Sa vie et son œuvre* (París, 1937), del mismo autor. El libro de S. V. KEELING *Descartes* (Londres, 1934) es una útil sinopsis en inglés de la vida y obra del filósofo francés. Véase también A. B. GIBSON, *The Philosophy of Descartes* (Londres, 1932). GUSTAVE COHEN, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle* (París, 1920), se ocupa extensamente de la estancia de Descartes en Holanda. La primera biografía importante fue la de ADRIEN BAILLET, *La vie de M. Descartes* (París, 1691); aunque no siempre digna de crédito, es el punto de partida de todas las demás biografías de Descartes.

II

La matemática no es más que un simbolismo; pero es el único simbolismo inventado por el espíritu del hombre que resiste tenazmente los constantes intentos de la mente humana esforzándose por modificar y desdibujar el sentido de los símbolos. Es el único simbolismo exacto, y por serlo se corrige a sí mismo.

A esto se debe que, hasta la fecha, nuestra confianza en una ciencia sea aproximadamente proporcional a la medida en que se sirve de las matemáticas, es decir, a su capacidad de formular sus conceptos con precisión suficiente para que sea posible manejarlos matemáticamente. Sentimos que la física es verdaderamente una ciencia, pero que la química todavía lleva prendido el tufo menos digno del libro de cocina; y a medida que vamos pasando primero a la biología, luego a la economía y por último a los estudios sociales, nos damos cuenta de que vamos deslizándonos rápidamente cuesta abajo por una pendiente que nos aleja de la ciencia. Tenemos esta sensación porque una parte cada vez mayor de la argumentación se apoya en palabras, y las palabras son símbolos que no cabe emplear sin sobretonos y significados múltiples.

Quizá pueda parecer que esto no es cuestión de tanta trascendencia, pero su importancia ha resultado crítica para el desarrollo de la ciencia. Cuando Aristóteles estableció las cuatro categorías de aire, fuego, tierra y agua, es muy posible que se propusiera que se emplearan con toda precisión; pero, dada la naturaleza del lenguaje, estos símbolos estaban sujetos a cambios constantes de sentido, y cuando los símbolos son inciertos, el terreno del pensamiento resulta también movedizo. Por ejemplo, es posible que la China no haya desarrollado los importantes descubrimientos que en ella se han hecho debido a que su lengua no se presta para la exactitud de expresión. No cabe duda de que en vida de Descartes se dio en Europa un paso importante en química el día en que uno de sus cultivadores se cansó de las múltiples acepciones de la palabra "aire" y acuñó el término "gas".

Claro está que no se trataba simplemente de decidir que las matemáticas se aplicaran a la naturaleza. La revelación que tuvo Descartes calaba más hondo. Las categorías aristotélicas llevaban consigo y eran parte integrante del supuesto de que el mundo natural sólo puede describirse en esos términos generales a que el lenguaje corriente se presta. La física y la biología aristotélicas daban siempre la sensación de que la naturaleza es más sutil de lo que expresa toda descripción exacta, y de que las categorías sólo sirven de armazón escueta en la cual cobran forma sus variedades infinitamente matizadas. Ésta fue la sensación que la visión de Descartes hizo desaparecer, quedando sustituida por una concepción de la naturaleza en que ésta se entiende como un mecanismo cuyas partes se ajustan a fórmulas exactas y lógicas.

La nueva concepción la compartían Galileo, Hobbes y otros pensadores. Sin embargo, sus intereses eran distintos de los de Descartes. Galileo se interesaba principalmente por la ciencia empírica; Hobbes, por el procedimiento euclidiano, esto es, el de deducir resultados de un conjunto de axiomas mediante una secuencia que en el mundo físico va de causa a efecto. El interés de Descartes era más sencillo que el de aquellos dos estudiosos: Descartes quería describir el universo, y las matemáticas constituían el único lenguaje inequívoco con que cabía proceder a una descripción intelectualmente satisfactoria.

De aquí que la obra por la que más se conoce a Descartes sea aquella en que describe las figuras geométricas recurriendo a fórmulas algebraicas. Él fue, en efecto, el primero en concebir una línea recta como una ecuación de primer grado y una sección cónica como una ecuación de segundo grado y el primero en buscar sus puntos de intersección en las soluciones comunes de tales ecuaciones[3].

Descartes se ocupó de astronomía, de teoría de la luz y de física general. Formuló la teoría de que toda la materia está constituída por torbellinos, teoría que empezó siendo un estímulo y acabó por ser una pesadilla de la ciencia. Era natural que su amor a las matemáticas y sobre todo a la geometría le tentaran a buscar tales fundamentos apriorísticos en la naturaleza, y que sus críticos posteriores y en particular Isaac Newton los consideraran un estorbo. Todo progreso intelectual es ambivalente, y la soberbia visión geométrica de Descartes no es posible sin algunos de los prejuicios del geómetra.

[3] Véase J. F. SCOTT, *The Scientific Works of René Descartes (1596-1650)* (Londres, 1952), p. 86, en cuanto a las reivindicaciones de prioridad de Fermat en esta cuestión.

III

Descartes escribió muchas obras filosóficas, siendo característico que, de todas ellas, la más penetrante fuera un prólogo a una obra sobre meteoros y geometría. Dicho prólogo constituye un librito que lleva el título de *Discurso del método* y que pasó a ser (y sigue siendo) una de las obras de mayor influencia en toda la filosofía y en particular en la filosofía de la ciencia.

El título de la obra de Descartes revela su interés, que su época compartía, por el método de indagación racional del universo. El método aristotélico, por ser verbal, implicaba que el detalle último de toda estructura escapa siempre al análisis: es demasiado flexible, demasiado imponderable, para una descripción exacta. La revelación cartesiana hizo romper con tal concepción: Descartes había visto que la clave del universo está en su estructura matemática, y a partir de aquel momento ninguna otra cosa podía satisfacer a la ciencia. Por tanto, el método de Descartes se orienta implacablemente a desenmascarar los imponderables y a descubrir en todas las cosas su estructura lúcida y exacta. He aquí sus cuatro reglas lógicas (preceptos):

"El primero era no admitir por verdadera cosa alguna como no supiera con evidencia que lo era: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que aquello que se presentara a mi espíritu de un modo tan claro y neto, que no tuviese motivo alguno de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinase en cuantas parcelas fuera posible y en cuantas fuera necesario para resolverlas mejor.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente entre sí.

Y el último, hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, que estuviera seguro de no omitir nada."

De estas reglas tomemos primero las que recalcan la claridad y la sencillez, o sea, la primera y la tercera. Presentan éstas la concepción, sobre la cual se basan, de que el mundo está constituido de un modo ordenado e inteligible a partir de entes precisos y definibles. Es ésta la fuerza y al propio tiempo la debilidad de la concepción cartesiana: su fuerza, porque le hace insistir en que el mundo puede explorarse y representarse sirviéndose de instrumentos lógicos; su debilidad, porque, al calcarse sobre la geometría que era tradicional desde Euclides, implicaba que los entes fundamentales del universo y las leyes que los ponen en relación han de ser evidentes sin más.

Para poner al descubierto el punto flaco, reproduzcamos uno de los argumentos de Descartes. En varios lugares de su obra razona la existencia de Dios y en uno de ellos dice que una vez entendamos la naturaleza de Dios su existencia resulta evidente, del mismo modo —dice— que en cuanto comprendemos la naturaleza de un triángulo es evidente que la suma de sus tres ángulos es igual a dos ángulos rectos. Por desgracia, el tiempo se ha encargado de demostrar que nada de esto es evidente en los triángulos. Hasta en la geometría euclidiana hace falta un axioma más, que Euclides no enunció, para poder probar que los ángulos de un triángulo dan dos ángulos rectos. El axioma adicional necesario dice que por un punto cualquiera sólo puede trazarse una paralela a una recta dada, axioma que formuló hacia 1795 el inglés Playfair. Hay una infinidad de geometrías desconocidas por Euclides en que la suma de los ángulos de un triángulo nunca es igual a dos ángulos rectos, y de ningún modo es evidente cuál de estas geometrías se adecua al universo a grandes distancias de nosotros.

Del mismo modo, las ciencias físicas han comprobado que sus entes y axiomas fundamentales son bastante menos obvios de lo que se esperaba. Sobre todo a medida que vamos penetrando en el mundo de los fenómenos que se operan en lo microscópico, vemos, como Gulliver, que ya no estamos en nuestro elemento. Para Descartes y para los hombres de ciencia de los tres siglos siguientes a la fecha en que nació parecía natural suponer que las pequeñas unidades de que está constituida toda la materia han de comportarse de un modo más sencillo que la materia en lo macroscópico. Pero no hay tal cosa, y los fundamentos de la ciencia han resultado ser más esquivos y menos susceptibles de predicción de lo que Descartes suponía.

En esto no debemos considerar miope a Descartes. La tarea que se proponía era construir rigurosamente el mecanismo del mundo mediante métodos deductivos. Necesitaba, pues, operar basándose en un

conjunto fundamental de axiomas. Los jesuitas que fueron sus maestros habían encontrado la sanción de sus axiomas en la autoridad: la autoridad de Aristóteles, de Santo Tomás de Aquino y de los textos eclesiásticos. ¿Qué sanción podía proponer Descartes? Propuso la sanción del intelecto. Los axiomas de la ciencia natural, lo mismo (suponía él) que los de la matemática, han de imponerse por sí mismos a la mente humana; han de ser tan evidentes, que sea imposible ponerlos en duda. Topamos con la roca del pensamiento cuando ya no podemos dudar, y, por tanto, sólo mediante la duda la alcanzamos.

IV

Esta duda radical constituye la esencia del método cartesiano. Como hacen ver sus reglas segunda y cuarta, su método es analítico: opera haciendo en pedazos las cosas y los pensamientos; y el instrumento de que se sirve se da en la primera regla: "no admitir por verdadera cosa alguna" hasta que el intelecto, paso a paso, llegue a esos pedazos, a esos fundamentos "que no tuviese motivo alguno de poner en duda".

El elemento esencial del método se expresa en una frase que Descartes repetía con frecuencia: *de omnibus dubitandum* ("hay que dudar de todo"). Esto podrá parecer un consejo de extraño cinismo en boca de un hombre religioso y, en efecto, no le granjeó popularidad entre los hombres religiosos. Con todo, otros hombres religiosos encontraron su salvación por este método: como veremos, Blas Pascal la encontró así. Cuando Descartes se servía del método de la duda llegó a una posición religiosa un tanto por paradoja. Pero la finalidad que perseguía con tal método fue siempre clara. A diferencia de Montaigne y de otros escépticos contra los que escribió, a Descartes no le interesaba la postura de la duda por la duda, siguiendo la moda. Su fin era llegar mediante la duda a aquello que puede demostrarse con certidumbre. Éste fue en esencia el procedimiento científico de la física del siglo XVII, en que la duda intervenía constantemente: "no admitir por verdadera cosa alguna" hasta que quedara fuera de toda duda en la mayor medida posible.

Y así es también como se comportó Descartes en la vida. En el *Discurso del método* nos dice que acabó por rechazar los libros que

en la Flèche se le citaban como autoridades, resolviéndose, como ya hemos señalado, a leer por su cuenta en "el libro del mundo". En él aprendió que las costumbres de los hombres son distintas según los lugares, y que una costumbre tenida por ridícula en un lugar se considera sagrada en otro. Es la misma forma de comparación de que Charles Louis de Secondat Montesquieu se sirvió un siglo después en las *Cartas persas*, y Descartes se le anticipa cuando escribe que "es bueno saber algo de las costumbres de distintos pueblos para juzgar más atinadamente las nuestras, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como acostumbran a hacer los que no han visto nada" [4].

Los libros de los doctos habían hecho ver a Descartes que no hay verdad cierta en la autoridad; el libro del mundo le había demostrado que no hay verdad ninguna en la costumbre. Tenía, pues, que considerarse a sí mismo como libro, el libro que constituía el testimonio de sus sentidos. Pero supóngase que este libro esté escrito también para engañarle y que Dios sea un espíritu maligno que quiera ocultarle la verdad.

"Consideraré que los cielos, la tierra, los colores, las formas, los sonidos y todas las demás cosas externas sólo son ilusiones y sueños.

Haré como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentido alguno, aunque creyendo falsamente que poseo todas esas cosas.

Si de esta manera no está en mi poder llegar al conocimiento de verdad alguna, podré al menos hacer lo que está en mi mano, esto es, suspender todo juicio evitando así creer en algo que sea falso y evitar que se me imponga este archiimpostor, por muy poderoso y engañoso que sea" [5].

[4] *Discurso del método*, Parte I. Las *Œuvres de Descartes*, public. por Charles Adam y Paul Tannery, 12 vols. (París, 1897-1910), son la edición clásica, de la que es complemento *The Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens, 1635-1647*, edit. León Roth (Oxford, 1926). La edición fundamental del *Discurso* es el *Discours de la méthode, texte et commentaire* de Étienne Gilson (París, 1925). El libro de LEON ROTH, *Descartes' Discourse on Method* (Oxford, 1937), es un análisis muy sugestivo de la importancia del *Discurso*.

[5] "Primera Meditación".

Recurriendo a estos radicales medios, Descartes se arrancó todas sus ideas adquiridas, independientemente de que procedieran de la autoridad, de la costumbre o de los sentidos. Había liberado su espíritu, pero no convirtiéndolo en una tabla rasa, en el sentido lockiano, sino independizándolo de todas las ideas, salvo de las innatas a la mente. Como Sócrates, había llegado al punto en que sólo sabía que no sabía, y partiendo de aquí quería volver a construirse a sí mismo y volver a construir el mundo. Había de hacer esto recurriendo exclusivamente a la razón, y había de convencer a los demás por el mismo medio. No dudaba de que el medio de la razón estaba al alcance de todos: el "buen sentido" —escribe al comienzo del *Discurso*— "es la cosa mejor repartida del mundo". Escribe en francés y no en latín, porque a este "sentido común" que hay en todo el mundo es al que ha de dirigirse.

V

Si se duda de todo, ¿qué queda más allá de la duda? Queda únicamente el hecho de que se duda. Esto quizá pueda parecer un truco filosófico; pero sustancialmente es cierto. Yo no puedo dudar sin ser alguien que duda, es decir, una persona que es algo más que un haz de impresiones sensoriales de las cuales duda. Por dudar no acepto las impresiones sensoriales según se presentan; el universo ya no es algo fuera de mí que de un modo impersonal imprime en mí sus huellas. Mi relación con el universo se ha hecho personal; mediante el proceso de la duda lo exploro y así lo reconstruyo. Y me exploro a mí mismo: me pruebo y me hago a mí mismo. Sólo yo resisto a mi duda, y mi duda crea mi yo.

Éste es el pensamiento que Descartes incorporó en una de las frases más famosas en filosofía: *cogito ergo sum* ("pienso, luego existo"). Hubiera podido enunciarla con mayor propiedad diciendo *dubito ergo sum* ("dudo, luego existo"). El cambio de dudar a pensar quizá sólo fuera para él de orden verbal, ya que su método de pensamiento fue siempre la duda. No obstante, tales cambios verbales son peligrosos, incluso para el pensador más claro. Es ilustrativo seguir una de las consecuencias más remotas a que esta variante llevó a Descartes, quizá no sin un cierto alivio por su parte.

Cuando en otro lugar pasa Descartes de la prueba de su propia existencia a la prueba de la existencia de Dios empleó el mismo tipo de argumento: el argumento ontológico, formulado por vez primera por San Anselmo hacia el año de 1070. En efecto, Descartes dice que puede concebir un ser perfecto; que la capacidad de concebir tal ser implica la existencia de la perfección y, por tanto, que "hemos de concluir que Dios necesariamente existe como origen de esta idea que tengo de Él"[6]. La existencia es, diríase que por definición, una parte necesaria de la perfección. Esto equivale a decir: "Pienso en Dios, luego existe". El argumento resultaría menos convincente si se expresara diciendo: "Dudo de Dios, luego existe".

Hoy ya no tenemos simpatía por tales argumentos lingüísticos. En rigor, es consecuencia de la visión matemática de Descartes el que los consideremos poco atrayentes y que exijamos definiciones que obliguen a un empleo más riguroso de los términos. Nos inclinamos, y con razón, a abandonar a Descartes en cuanto pasa de dudar a pensar. El método de la duda es, en efecto, el analítico y con él aportó Descartes una contribución fundamental a la ciencia. En cambio, el pensamiento, en el sentido en que lo emplea en el argumento ontológico, es un método de síntesis, y éste representa un proceso inductivo a que Descartes no llegó; tal proceso sólo fue formulado claramente por Cristián Huygens, su colega holandés más joven.

Por lo demás, aunque la ciencia y aun nuestra vida cotidiana no podrían seguir adelante sin el método inductivo, nunca ha habido prueba de tal cosa. No podemos defender formalmente ningún método que vaya más allá del método de Descartes; no podemos justificar rigurosa y lógicamente nuestra creencia inductiva en el comportamiento regular de las cosas, como tampoco podemos justificar nuestra creencia en su existencia. Sea el que fuere el argumento que podamos aducir para apoyar tales creencias, no se deriva del intelecto, sino de nuestro propio comportamiento necesario en el mundo físico. Hoy nos encontramos en la situación en que se encontraba James Boswell al salir de la iglesia de Harwich con el Dr. Samuel Johnson el 6 de agosto de 1763.

"Nos quedamos algún tiempo hablando de la ingeniosa sofistiquería del obispo Berkeley para probar que la materia no existe y que

[6] Véase el *Discurso*, Parte IV, y la "Tercera Meditación".

todo lo que hay en el universo es meramente ideal. Yo observé que, aunque nos consta que su doctrina no es cierta, es imposible refutarla. Nunca olvidaré la alacridad con que Johnson replicó dando a un gran pedrusco una tremenda patada que a él mismo le hizo tambalearse mientras decía: 'Yo la refuto *así*'."

Más de uno ha sentido esta especie de irritación contra los filósofos dubitadores, y más de uno la ha desahogado, como el Dr. Johnson, dando una patada a una piedra cuando hubiera querido propinarla al propio dubitador.

VI

Enfrentado con el universo físico, Descartes desarrolló una teoría que reunía algunas de las condiciones para el éxito que hacen tan plausibles y tan peligrosas a las teorías generales. Hoy no es más que una curiosidad científica, pero es una curiosidad de esas que los que no son científicos encuentran placenteras y en una forma u otra siguen siendo inventadas una y otra vez por muchas mentes. La esbozaremos brevemente.

En el sistema de Descartes, el universo material no está constituido por partes separadas: era opuesto a todo atomismo. Para él, la materia es continua, es divisible ilimitadamente y lo llena todo. Hay dos formas esenciales de esta materia fundamental: una "primera materia" fina que llena todo el espacio a modo de éter infinito, y una materia más densa que forma los cuerpos sólidos que nos son familiares.

Estos cuerpos sólidos son transportados por la "primera materia" que todo lo penetra, porque la "primera materia" ha sido divinamente formada en innumerables vórtices o torbellinos. Así, cada cuerpo sólido, como el Sol o un planeta, va montado en su propio torbellino: el Sol en un gran torbellino; los planetas, en torbellinos menores. Entre los cuerpos no hay más fuerzas que las causadas por el movimiento rotatorio de los torbellinos en que van montados; por ejemplo, cuando una moneda cae al suelo, cae porque el pequeño torbellino en torno a la moneda es atraído hacia el torbellino mayor que rodea a la Tierra.

Esta teoría del comportamiento de las cosas materiales constituía una grave ruptura con la teoría de Aristóteles que la Iglesia había aceptado. Con su universo de torbellinos, Descartes era el primer hombre de los tiempos modernos que presentaba una concepción fundamental y completa del universo que era distinta de la aristotélico-cristiana; por tanto, su nueva cosmología no sólo conmovía, sino que formaba también el mundo. Su teoría era una teoría mecánica, que rompió de una vez para siempre con la teoría de que la naturaleza tiene sentimientos de amor, inclinación y horror. Para Descartes, la naturaleza era una máquina en perpetuo funcionamiento cuyos movimientos son susceptibles de predicción y están causados por las mutuas atracciones y repulsiones de sus torbellinos rotatorios.

La teoría de Descartes presenta algunos rasgos interesantes; por ejemplo, posee algunos de los méritos geométricos de la teoría general de la relatividad, en que también se representa un cuerpo material como un hueco en un espacio-tiempo universal. La teoría de los torbellinos ejerció enorme influencia, influencia que sólo fue anulada por Newton, pues fue Newton quien demostró que los torbellinos no eran capaces de hacer siempre lo que Descartes les pedía, ni siquiera en el aspecto cualitativo. Y huelga advertir que la exactitud cuantitativa del sistema de Newton era mucho mayor que nada de lo que la teoría de los torbellinos podía dar. Con todo, Descartes prestó un servicio incluso a la ciencia empírica abogando por una teoría de los torbellinos y por algún tiempo imponiéndola, porque de tal modo preparó el terreno para que se admitieran teorías mecánicas más precisas. Aquí, como en otros puntos, acabó con la concepción de que la naturaleza tiene motivos, sustituyéndola por la concepción de que obedece a leyes matemáticas.

Y la teoría de los torbellinos salvó elegantemente a Descartes y a otros de la herejía. Galileo tuvo que comparecer en 1633 ante la Inquisición porque sus *Diálogos* implicaban que Copérnico tenía razón y que la Tierra se mueve alrededor del Sol. La Iglesia se empeñaba entonces en que sólo había una opinión ortodoxa: la Tierra no se mueve. Claro que no se mueve, decía Descartes; lo que se mueve es el torbellino alrededor de la Tierra. La Tierra es un cuerpo sólido estacionario en su propio torbellino y el Sol es otro cuerpo sólido estacionario en el suyo, y todo lo que se mueve es el torbellino de la Tierra que gira en torno al Sol. Como ni la Sagrada Escritura ni los comentaristas habían mencionado torbellinos, en ello no había herejía alguna. De un solo golpe, Descartes había hecho respetable a Copérnico. Dicho con sus propias tortuosas frases:

"En cuanto a la censura de Roma respecto al movimiento de la Tierra, no veo peligro alguno, pues enfáticamente niego tal movimiento. Estimo, efectivamente, que podría pensarse al principio que yo lo niego para evitar la censura por atenerme al sistema de Copérnico, pero si mis razones se examinan, mantengo que se comprobará que son de peso y bien fundadas" [7].

VII

¿Era también el hombre materia extensa únicamente? En la quinta parte de su *Discurso del método,* Descartes explica que el hombre se distingue de otros animales por poseer un alma inmortal. Al igual que Dios, esta alma o mente sólo existe para el entendimiento (es decir, sólo es percibida por éste). A diferencia de la materia, no es percibida por los sentidos; el hombre se distingue, pues, de la materia extensa. Pero, a excepción de esta alma o mente, el hombre, como los demás animales, es una máquina.

Descartes invita al lector, no versado en anatomía, a que diseque un animal para verle el corazón. Contradiciendo la opinión de Harvey según la cual el corazón es un músculo activo, afirma que es un "órgano caliente". Con gran detenimiento, Descartes explica cómo, partiendo de este "órgano caliente", todos los movimientos y pasiones del cuerpo pueden explicarse por la mecánica; y declara que, dado nuestro conocimiento de los "autómatas", la máquina humana no debiera sorprendernos, sobre todo si consideramos que ha sido construida por Dios, el sumo artífice. Las máquinas carecen de habla y de lenguaje; el hombre, en cambio, posee una mente inextensa de la que es prueba el lenguaje y como no es parte de su cuerpo ni muere con él, posee también la inmortalidad. Esto es lo que hace que el hombre sea distinto de las "máquinas" animales.

Así, Descartes abre un profundo abismo entre la visión introspectiva de la mente y la visión externa de la materia. Del problema de cómo la mente conoce no ofrece más solución que la vaga noción de Dios como medio de conexión. En cambio, establece un dualismo tajante entre mente y materia en el que la autoconciencia es la pro-

[7] Citado en SCOTT, *op. cit.*, p. 169.

piedad de la mente o espíritu, y la extensión, la de la materia. Las pasiones del hombre quedan rechazadas considerándolas intrusiones irracionales, y de la imaginación se desconfía por ser fuente de ilusiones [8]. Es una ironía que justamente el hombre que tuvo una experiencia extática que le reveló la naturaleza del universo hubiera de introducir en la filosofía moderna el dualismo entre espíritu y materia que desde entonces ha atormentado al pensamiento.

La aportación más destacada de Descartes al pensamiento es la que nos ha servido de punto de partida: la introducción en la ciencia de los métodos, de rigor implacable, de la duda y la matemática. Su segunda contribución, sin embargo, fue una especie de racionalismo —de derivar lógicamente los efectos de las causas— que ejerció gran influencia y sigue siendo en esencia el modo francés de pensar todos los problemas [9]. Por ejemplo, admitió como un hecho, sin comprobación empírica alguna, la noción de que las nubes pueden llover sangre, y sin más procedió a explicar este supuesto fenómeno [10]. Del mismo modo, su teoría del universo físico fue también una teoría especulativa al gran estilo antiguo. Esta teoría tenía escaso contacto con el experimento, perteneciendo todavía a la tradición griega que atiende a lo que las cosas son y no a cómo se comportan o funcionan [11].

El racionalismo de Descartes conquistó a Francia, pero no a Alemania ni a Inglaterra. En Alemania, Leibniz se opuso a sus ideas y a su método con energía y con éxito. En Inglaterra se opusieron a ellos Henry More (amigo de Newton) y otros platónicos de Cambridge. En la fecha en que Descartes murió, en 1650, el Colegio

[8] No obstante, pese a toda la desconfianza que la imaginación le inspiraba, Descartes tenía un elevado concepto de la poesía. Para un estudio de la concepción del hombre y las máquinas en Descartes, véase LEONORA COHEN ROSENFIELD, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie* (Nueva York, 1941).

[9] Cf. F. S. C. NORTHRUP, *The Meeting of East and West* (Nueva York, 1947), pp. 72-73.

[10] Véase BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science,* p. 86.

[11] Sobre los vínculos que todavía unían a Descartes con el modo de pensar escolástico, véase ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (París, 1930). NORMAN SMITH, en *Studies in the Cartesian Philosophy* (Londres, 1902), se ocupa de la metafísica de Descartes a diferencia de su filosofía de la naturaleza, considerándola "escolástica en los puntos esenciales".

invisible ya se reunía en Inglaterra, y el modo de ver de éste se debía a hombres como Francisco Bacon, que había hecho hincapié principalmente en la ciencia experimental. Descartes fue un racionalista cuya mente tenía máximo poder en el análisis, y a solas; se dice que sus reflexiones más fecundas las llevó a cabo pasándose los días en la cama. Por el contrario, Francisco Bacon era un hombre de acción en la vida pública, apasionado por lo objetivo y por el método empírico. Quizá estos dos enfoques sigan reflejando una diferencia fundamental de actitud entre los hombres de ciencia ingleses y los franceses. Y la ciencia no puede desarrollarse sin la fusión constante de los dos métodos. Es evidente que la idea de Bacon de que el experimento da resultados por sí mismo está mal fundada; pero también lo está, y en igual medida, la noción cartesiana de que el universo puede construirse mediante el pensamiento exclusivamente. El método empírico y el método racional han de darse la mano para hacer una ciencia que esté presidida al propio tiempo por el realismo y por el orden.

Otros estudios que vale la pena consultar son: HENRI GOUHIER, *Essais sur Descartes* (París, 1937) y *La pensée religieuse de Descartes* (París, 1924); ALBERT G. A. BALZ, *Descartes and the Modern Mind* (New Haven, 1952); JAMES IVERACH, *Descartes, Spinoza and the New Philosophy* (Nueva York, 1904); ALEXANDRE KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes* (Nueva York, 1944); ERNST CASSIRER, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. del alemán de M. Francés e P. Schrecker (París, 1942); y PIERRE MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes* (París, 1936), que tiene un excurso sobre "Morale et politique: le prétendu machiavélisme de Descartes".

CAPÍTULO XIII

LA APORTACIÓN DE PASCAL Y DE BAYLE

PASCAL

I

La siguiente gran figura de la historia intelectual francesa de que nos ocuparemos es Blas Pascal (1623-1662). Pascal fue un prodigio. Como la mayoría de los prodigios, ejerció su talento en una materia que se presta a la intuición juvenil: las matemáticas. Los sistemas filosóficos casi nunca son obra de jóvenes, porque la filosofía es materia en que la madurez de ideas se produce con la experiencia. Pero siempre ha habido prodigios en los dominios del ajedrez, de la matemática y de la música, es decir, en materias en que las relaciones estructurales son de tal naturaleza, que permiten que la mente se desenvuelva bien, aun antes de haber estado expuesta a las experiencias normales de la vida.

El genio natural de Pascal se vio favorecido además por su primera enseñanza. Fue educado por su padre, que era un matemático de talento y amigo de los científicos más destacados de la época. Presidente durante algún tiempo de la "Cour des Aides" y durante otro período vice-intendente de Normandía, el padre de Pascal gozaba de una situación económica independiente, aunque sin poseer grandes riquezas, y tenía una sólida posición social como miembro de la *petite noblesse*.

Hombre culto y lector voraz, decidió educar a su hijo siguiendo las normas de Montaigne [1].

Proponiéndose en un principio instruir a su hijo en los clásicos y en la literatura, reservando para más adelante el estudio de las matemáticas, el padre de Pascal cambió de propósito al descubrir que Blas, a la edad de doce años, había desarrollado por sí sólo el teorema 32 de Euclides, el de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos. De entonces en adelante se dio rienda suelta a los intereses matemáticos del muchacho, y por ello, cuando todavía contaba trece o catorce años se le llevaba ya a las reuniones científicas que una vez a la semana se celebraban en casa del Padre Mersenne [2].

Con semejante estímulo, Pascal ya había escrito un libro sobre secciones cónicas antes de cumplir los dieciséis años. Por desgracia, el libro no se publicó nunca íntegro y de él sólo poseemos fragmentos. Pero fue visto en su original por Descartes y por Leibniz. El primero se negó a creer que fuera realmente obra de Pascal; Leibniz, por su parte, lo acogió con gran admiración.

No tenía nada de extraño que la obra de Pascal se desenvolviera en el terreno de la geometría, pues tal era el planteamiento matemático propio de su época. Así, uno de sus descubrimientos fue el famoso teorema de los hexágonos que lleva su nombre y del cual dedujo 400 corolarios [3]. Hemos hecho ya referencia a la labor de Descartes en geometría analítica. En un sentido igualmente importante cabe decir que Pascal sentó la base de toda la futura geometría descriptiva (es decir, la rama de la geometría que trata de las propiedades espaciales de las figuras que permanecen invariantes en proyección).

Pero Pascal no sólo fue geómetra. También aportó contribuciones importantes en física. Por ejemplo, en su obra de 1647 titulada *Expériences nouvelles touchant le vide* atacaba la idea aristotélica de que la naturaleza tiene horror al vacío. Poco después demostró experimentalmente que la altura del mercurio en un tubo es diferente en la cumbre de una montaña que al pie de ésta; al pie es mayor, con lo cual completó el experimento de Torricelli y demostró que los efectos atribuidos al supuesto horror de la naturaleza al vacío se deben únicamente al peso y la presión del aire.

[1] Véase, por ej., el ensayo de Montaigne "De la educación de los niños".

[2] Estas reuniones fueron el origen de la "Académie des Sciences". El grupo de matemáticos y científicos —los Roberval, Desargues y Mydorge— que se reunían en casa del P. Mersenne hacia 1635 criticaban en mayor o menor grado que Descartes se sirviera de la deducción y no de la demostración. Querían que aportara una comprobación empírica de sus teorías. Vemos, pues, que el hincapié en la ciencia experimental apareció al propio tiempo en Francia y en Inglaterra.

[3] El famoso teorema de Pascal es el que dice que un hexágono inscrito en una sección cónica posee la propiedad de que las prolongaciones de los lados opuestos se cortan en tres puntos que están siempre en línea recta.

II

Mientras se enfrascaba en todos estos trabajos científicos, Pascal se convirtió a un movimiento religioso místico llamado jansenismo, así llamado por derivación de Cornelio Jansen (Jansenio), profesor de teología de la Universidad de Lovaina, que era católico de hondas convicciones, pero antijesuita. Jansen pretendía derivar sus doctrinas de San Agustín. Sin embargo, fundamentalmente, el movimiento jansenista era expresión de la necesidad de una religión del "alma interior".

No resulta fácil hacer una exposición del jansenismo en todos sus detalles. Fue, con todo, un movimiento que revistió extraordinaria importancia en Francia [4]. Se asemejaba a las religiones de los puritanos y de los cuáqueros, contemporáneas suyas; y hasta hubiera podido convertirse en una forma de protestantismo si el campo no hubiera estado ya invadido por el protestantismo hugonote. Pero no ocurrió así, y se quedó reducido a movimiento de reavivación católica hasta ser proscrito por Luis XIV y por el Papa en 1713.

Como tal, y al igual que el movimiento propugnado por Savonarola, exigía repudiar el mundo. Era, pues, difícil conciliar con el jansenismo un interés por la ciencia, y a ello se debe que Pascal se sintiera desgarrado y dividido por estas dos facetas de su naturaleza. Más adelante, según veremos, pudo conciliar el método de la ciencia con el contenido de la religión. Pero al principio tropezó con graves dificultades, y en ningún momento fue capaz de abandonar por completo su labor científica.

La conversión de Pascal al jansenismo se operó hacia 1646, o sea, aproximadamente por las fechas en que atravesó por un período en

[4] Para una exposición del movimiento y sus doctrinas, véase el artículo "Jansenism" en la *Encyclopaedia Britannica*.

que padeció graves dolencias. Tenía paralizada la parte inferior del cuerpo y sufría de agudas jaquecas y de dolores de estómago. Las enfermedades de Pascal, durante las cuales solía estarle prohibido estudiar y trabajar, fueron episodios que se repitieron con frecuencia en su corta vida y que deben tenerse presentes en todo momento al examinar su obra.

Paulatinamente, sin embargo, Pascal fue recobrando la salud. Su fervor religioso se entibió por algún tiempo y en parte por seguir el consejo de sus médicos se dedicó a hacer vida social. Al parecer, en aquel período de su vida, de 1649 a 1653, jugaba, frecuentaba los salones, escribía versos y pasaba el tiempo con libertinos y con *précieuses*. Leía a Epicuro y a Montaigne y meditaba sobre el estoicismo. Fueron todas experiencias muy importantes para Pascal, y más adelante habían de influir en su obra matemática (sobre todo en lo que atañe a la teoría de las probabilidades) y en su labor filosófica.

III

Pero a la edad de 31 años se registró en la vida de Pascal un acontecimiento que lo apartó del mundo y de sus placeres: experimentó una segunda conversión al jansenismo, conversión que adoptó forma dramática en la noche del 23 de noviembre de 1654, en una vivencia mística. Fue semejante a la experiencia de Descartes, que ya hemos referido, pero, a diferencia de la revelación tenida por Descartes, la de Pascal fue de naturaleza puramente religiosa.

Anteriormente, Pascal había abrazado el jansenismo por razones intelectuales, pero entonces, durante un éxtasis que duró casi dos horas, el corazón de Pascal *sintió* a Dios. Inmediatamente después consignó por escrito los detalles de su iluminación componiendo lo que se conoce por el nombre de *Memorial*. Durante todo el resto de su vida Pascal llevó consigo la descripción de su vivencia escrita en un trozo de pergamino cosido en el forro de su indumentaria. Un breve pasaje del *Memorial* permitirá apreciar el tono de exultación de que estaba transido:

L'AN DE GRACE 1654

Lunedi 23 novembre jour de saint Clément pape et martyr
et autres au martyrologe.
Veille de saint Chrysogone martyr et autres.
Depuis environ dix heures et demie du soir jusques
environ minuit et demi.

FEU

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
non des Philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment, Joie, Paix.
Dieu Jèsus-Christ.
....
Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.
Joie, Joie, Joie, pleurs de joie.

Su memorable revelación resolvió a Pascal a abandonar el mundo, y puso en práctica su decisión confiándose a la dirección de Monsieur Singlin, uno de los predicadores jansenistas, y pasando breves temporadas de retiro en el convento jansenista de Port-Royal.

Esta segunda y espectacular conversión de Pascal se produjo en momentos muy oportunos para los jansenistas. Uno de sus profesores, Antoine Arnauld, tenía entablada una seria contienda con los jesuitas de la Sorbona; de hecho, cosa de un año antes de la adhesión de Pascal al nuevo movimiento, el Papa había condenado cinco proposiciones jansenistas. De aquí que la conversión de un famoso matemático como nuestro autor constituyera una gran ayuda para la causa jansenista en la opinión pública.

Pero, además, Pascal también ayudó a los jansenistas de otro modo. Su retiro en Port-Royal lo puso en contacto con Arnauld y lo llevó a escribir sus famosas *Provinciales*, que se elevan a dieciocho y un fragmento, en las que defendía la posición jansenista (que tenía afinidades con la de San Pablo y San Agustín) sobre la cuestión de la gracia y del libre albedrío, atacaba a los jesuitas por enseñar que eran

lícitas las malas acciones si se cometían con buen fin, y luego, repudiando la acomodación de los jesuitas a esta vida (éstos, por ejemplo, defendían casuísticamente la usura), Pascal pintaba un modelo de la sencilla, verdadera vida cristiana.

En el aspecto estilístico, las *Provinciales* eran un modelo de prosa irónica. Pascal empleaba la forma del diálogo. Antes, Galileo se había servido de la misma forma para poner de relieve la validez del sistema copernicano y los flacos del ptolemaico. Luego, Pascal hacía que su personaje jesuita empleara citas tomadas realmente de textos jesuitas, dando así mayor verosimilitud a sus presuntuosas afirmaciones. Como ha observado un comentarista de Pascal: "La demostración se ha convertido en drama" [5]. En rigor, el uso que Pascal hace del método dialogante de discusión era característico de la época. Es, en esencia, el método dialéctico de la duda.

IV

Las *Provinciales* dieron muestra de la capacidad de Pascal como polemista. Su prosa enardecida e irónica se había puesto a prueba contra los jesuitas; pero quedaba por llevar a cabo otra labor religiosa, y Pascal concibió la idea de escribir contra sus antiguos amigos libertinos y ateos, no sólo para confundirlos, sino también para convertirlos.

Al llegar aquí debemos señalar que Pascal aún seguía ocupándose de problemas de probabilidades y del juego; hasta tal punto que el epistolario mantenido entre él y Fermat constituye la base de la moderna teoría de las probabilidades. Este aspecto de la obra de Pascal está relacionado con sus amigos libertinos (escépticos). Uno de ellos, el Caballero de Méré, le había preguntado a qué se debía que, en el juego de los dados, algunas combinaciones fueran más frecuentes que otras. Fue, pues, Méré el que movió a Pascal a ocuparse de la teoría de las probabilidades, y a Méré y otros como él era a quienes Pascal quería convertir sirviéndose precisamente, como veremos, de la idea misma de probabilidad.

[5] JEAN MESNARD, *Pascal: L'Homme et l'œuvre* (París, 1956), p. 79; tiene una buena bibliografía. Una excelente edición de las cartas es *Les Lettres Provinciales de Blaise Pascal*, ed. por H. F. Stewart (Manchester, 1920). Otras biografías de Pascal son: LÉON BRUNSCHVICG, *Blaise Pascal* (París, 1953); F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, 3 vols. (París, 1907-1913); JEAN STEINMANN, *Pascal* (París, 1954); JACQUES CHEVALIER, *Pascal* (París, 1922); ÉMILE BOUTROUX, *Pascal*; ROGER H. SOLTAU, *Pascal: The Man and the Message* (Londres, 1927), que contiene una breve bibliografía, sobre todo de obras en inglés, y LÉON BRUNSCHVICG, *Pascal* (París, 1932), que lleva sesenta maravillosas ilustraciones. Sobre la faceta específicamente religiosa de Pascal, véase F. T. H. FLETCHER, *Pascal and the Mystical Tradition* (Oxford, 1954); y H. F. STEWART, *The Holiness of Pascal* (Cambridge, 1915) y *The Secret of Pascal* (Cambridge, 1941).

Con todo, para escribir tenía Pascal razones de carácter más personal que el deseo de convertir a sus amigos, pues en cierto sentido trataba también de convertirse a sí mismo. De 1658 en adelante, empeorando de salud cada vez más, su espíritu atormentado se fue interesando por la teodicea —la fundamentación de la justicia divina al permitir que el mal exista— y compuso una *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, obra en que trataba de convencerse a sí mismo de la justicia divina afligiéndolo con enfermedades. Esforzándose por llegar a Dios, Pascal se entregaba a la mortificación de la carne y al ascetismo, y en cierto momento creyó que había logrado hablar con Jesucristo.

Torturado por la duda y por la angustia del alma, anhelando convertirse a sí mismo y convertir a los demás, Pascal escribió a los 39 años, en 1662, año de su muerte, la extraordinaria colección de pensamientos que se publicaron con esta misma palabra por título: las *Pensées*. No era éste el título que Pascal quería dar a su obra, que a su muerte dejó inédita y en no poco desorden. Fue publicada por vez primera en 1670 por su sobrino con el título de *Pensées de M. Pascal* [6].

[6] Los pensamientos de Pascal fueron publicados póstumos en varias ediciones por gentes que arrimaban el ascua a su sardina sin demasiadas contemplaciones. Por ejemplo, en una primera edición, los jansenistas suprimieron todo lo que había dicho Pascal que no les convenía y pusieron una buena porción de cosas que nunca dijo, pero que a ellos les importaban. Cosa de un siglo después, un grupo de antirreligiosos, volviendo del revés este procedimiento, se las ingeniaron para elaborar una exposición no menos extraordinaria de escritos atribuidos a Pascal. Hoy, sin embargo, existen buenas ediciones de las *Pensées*. La obra de FORTUNAT STROWSKI, *Les Pensées de Pascal* (París, 1930), es un estudio analítico. Strowski editó también las obras completas de Pascal (París, 1923-31). La otra edición de las obras completas es la de Brunschvicg, Boutroux y Gazier (París, 1904-1914); la edición de las *Pensées* hecha

Es manifiesto que en los *Pensamientos* influyó mucho sobre Pascal la creencia cartesiana de que no se puede llegar al convencimiento si antes no se ha discutido en todas sus fases la doctrina admitida. Pascal trató, pues, de construir una teoría religiosa sin recurrir a autoridades externas y de llegar a la certidumbre religiosa a través de la duda total.

Hoy estamos acostumbrados a asociar el método de la duda con las conclusiones escépticas. Se duda de la existencia de Dios o de la naturaleza del universo y se termina por ser un descreído, un escéptico; pero no es ésta la única manera de considerar la duda, y no es la manera en que Descartes o Pascal se sirvieron del método de la duda.

Volvamos por unos momentos a Descartes. Sabemos que dudaba de las tradiciones recibidas y de los testimonios admitidos en cuanto al conocimiento del mundo. No obstante, basándose en su duda, llegó a la conclusión de que el espíritu y la materia existen y de que sobre ellos podía afirmarse no poco recurriendo al sencillo procedimiento de hacer preguntas. Dicho de otro modo: el proceso de la dubitación lo llevó a afirmar el triunfo de la razón. Se podía llegar casi completamente al fondo de un problema por el simple procedimiento de pensar y razonar lo suficiente.

Arrancando del mismo punto de partida Pascal llegó, en cambio. a conclusiones muy distintas. Como Descartes, nos invita a mirar en nosotros mismos y a mirar fuera, al mundo exterior, y a determinar lo que podamos comprender. Mientras la conclusión de Descartes era que procediendo así podemos llegar a comprenderlo todo, la de Pascal era que advertimos que no podemos comprender nada. No somos capaces de entender ni la naturaleza del universo ni nuestra propia personalidad. Como él mismo dice: "El hombre es absolutamente incomprensible para el hombre".

Un profundo espíritu de *Angst* o angustia empapa los pensamientos de Pascal; en sus escritos abundan palabras como "terror" y "espanto". Por ejemplo, una de las *Pensées* más famosas es aquella en que confiesa sentirse "abismado en la inmensidad infinita de los espacios de los

por Brunschvicg es fundamental. Una excelente edición manual de las obras de Pascal es *Œuvres Complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier (París, 1954). Las *Pascal's Pensées* es una edición en francés e inglés de H. F. Stewart (Londres, 1950).

que nada sé, y que nada saben de mí, lo cual me aterra... El eterno silencio de esos espacios infinitos me espanta".

A todo lo largo de los *Pensamientos* representa a menudo un enigma saber si su autor habla en primera persona o por boca del que duda. La razón es que en realidad se trata de una misma persona: es Pascal presa de la desesperación y el renunciamiento y Pascal en la disposición de ánimo de resignación piadosa. Y el talante de resignación a la voluntad de Dios es, a nuestro juicio, tan deprimente, salvo en raros momentos, como el estado de ánimo dominado por la más abierta desesperación.

Pascal era una personalidad totalmente desgarrada y desdichada que cuantas más cosas descubría tanto más se sentía incapaz de descubrir algo de verdad. Llegó, pues, a la conclusión de que el hombre no sabe realmente nada; que es impotente. En tales condiciones, su único recurso es aceptar por la fe el universo exterior, creer en el poder mediador de Jesucristo y abrazar la noción de un Dios omnipotente que nos domina por completo y en cuyas manos hemos de entregarnos.

Pascal defendió su fe en Dios (y quizá llegó a ella de este modo) recurriendo a una idea debida a sus compañeros de juego y a sus estudios matemáticos sobre las probabilidades. Es la famosa "apuesta" de Pascal. "Podemos decir: 'Dios existe, o no existe'. Pero ¿de qué lado inclinarnos? La razón nada puede decidir... ¿Por qué apostareis?... No hay ninguna razón que apoye ni una posibilidad ni la otra. No cabe defender razonablemente ninguna de las dos." La única solución —argumentará Pascal— es apostar por Dios. Si existe, se gana todo, y si no existe, no se pierde nada.

De esta peregrina manera, Pascal continuó el método de Descartes y lo consolidó de modo que en el siglo siguiente fue empleado como la cosa más natural por los grandes escépticos antirreligiosos franceses. De hecho, como antes hemos dicho, la duda metódica viene siendo realmente desde entonces uno de los métodos fundamentales del pensamiento francés. Casi nada ha sido aceptado atendiendo al principio de autoridad sin más. Tal actitud ha infundido gran vitalidad en la vida francesa, pero también ha sido fuente de grandes dificultades para formar gobiernos estables, instituir sistemas de tributación que merezcan el respeto del pueblo francés y ordenar otras cuestiones análogas de la vida social del país.

V

Coincidentes en el hecho de servirse del método de la duda, Pascal y Descartes se apartan en grave medida en lo que atañe a la naturaleza y alcance de la razón. El propio Pascal estableció la distinción al declarar que hay dos distintos espíritus: el "espíritu geométrico" y el "espíritu intuitivo". A diferencia de Descartes, había aprendido por su experiencia de la vida social que existe todo un dominio al que la geometría no se aplica. Y fue su mismo amigo libertino Méré quien le escribió señalándole que hay cosas del espíritu que no se compadecen con la geometría y que la desbordan.

Pascal se afirmó en esta idea por sus estudios de matemáticas. Sus trabajos en matemática infinitesimal le habían hecho advertir que existía una lógica superior a la lógica del "entendimiento"; que la geometría y el razonamiento geométrico tenían límites. Recalcaba, pues, que el libre albedrío y la gracia (o sea, la necesidad) podían coexistir. Lo que los separa es únicamente nuestra lógica racional, el "espíritu geométrico". Pascal insistía en que el "espíritu intuitivo" *(esprit de finesse)* es lo que permite la paradoja [7].

Descartes había tendido a desdeñar las emociones y a desterrarlas considerándolas un estorbo para la razón. Pascal sostenía lo contrario. La razón —afirmaba, anticipándose a Rousseau— está por debajo de las pasiones, y acuñó la famosa frase que dice: "El corazón tiene sus razones que la razón no conoce". En su *Discurso sobre la pasión amorosa,* Pascal trataba de explicar que la lógica del corazón es distinta, pero no menos lógica que la lógica de la razón [8], y esta idea la incorporó en sus *Pensamientos,* en los que declaraba que hay un arte de convencer al entendimiento (la geometría) y otro de persuadir a la voluntad (razones del corazón). Negándose a demostrar la verdad de la religión como si fuera geometría, Pascal trataba de convertir a sus lectores haciéndoles "sentir" la religión. A su modo de ver, las pasiones sólo ceden a las pasiones [9]. Por esto es por lo que la "demostración" ha de convertirse en "drama".

[7] Esto era realmente una anticipación de Kant. A fin de salvar a Dios, el libre albedrío y la inmortalidad del alma, Kant se vio obligado a establecer dos esferas de conocimiento: los fenómenos (esto es, las apariencias) y los noúmenos (o sea, las cosas en sí, o la realidad como realmente es). Si las cosas sólo existieran como se nos aparecen, la libertad y la necesidad, por ejemplo, no podrían coexistir. Sin embargo, por fortuna para las convicciones de Kant, "la doctrina de la naturaleza y de la necesidad y la doctrina de la moralidad y de la libertad pueden ser verdaderas cada una en su propia esfera". Esto se acerca mucho a una nueva formulación del argumento de Pascal.

[8] Hay algunas dudas sobre si Pascal escribió efectivamente el *Discurso sobre la pasión amorosa.* Sobre esta cuestión,, en que los testimonios parecen demostrar que sí lo escribió, véase MESNARD, *op. cit.,* pp. 57-60.

Las concepciones de Pascal sobre el arte de persuadir guardaban relación con su concepción del hombre. Quería enfrentarse con el hombre real, el que se encuentra en la experiencia, y no con un hombre "ideal" que la razón nos fabrica. La experiencia hacía ver que el hombre es un cúmulo de contradicciones, que es una incógnita, "la incógnita del hombre". "Una sentina de incertidumbre y de error; la gloria y la basura del universo: eso es el hombre". Su razón no puede servirle, decía Pascal. Su única solución es escuchar los impulsos del corazón y abrazar a Dios; el corazón es la mejor prueba de la existencia de Dios, porque nos dice que el hombre necesita a Dios.

Lo que acabamos de decir puede dar la impresión de que Pascal despreciaba por completo la razón. Esto no es cierto. Lo que sí hizo fue establecer un dualismo suyo propio en que existían dos reinos: el del corazón y el de la mente. En religión aplicó la lógica del corazón, a diferencia de Descartes, pero en matemáticas y física empleó la misma geometría que éste.

VI

No obstante, en la ciencia de Pascal hay algo que es distinto de la cartesiana. En el pensamiento de Pascal hay algo que es esencialmente moderno en su concepción funcional del mundo físico; la

[9] El estilo de Pascal se basaba en este modo de ver, así como en la fe jansenista en la claridad y la pureza, más que en la ornamentación y el formalismo del estilo. Pascal empleó, pues, unas veces lo sencillo y lo paradójico y otras lo irónico y lo ridículo. Señalemos aquí la relación entre el hincapié jansenista en la sencillez de estilo y el análogo hincapié que hacía la "Royal Society" inglesa, observación no importuna si recordamos que la influencia jansenista era muy fuerte en el grupo que se reunía en torno al P. Mersenne, como lo era la puritana en el "Colegio Invisible".

concepción cartesiana, por el contrario, es esencialmente escolástica. Por ejemplo, la doctrina cartesiana de los torbellinos y aun, en cierto sentido, la distinción entre espíritu y materia son doctrinas escolásticas en alto grado. Pascal, en cambio, tenía mucho mayor conciencia que Descartes del hecho de que en un mundo pulcramente organizado y mecánico resulta difícil saber qué lugar ocupa el pensamiento. En resumen, Pascal tenía mayor conciencia del problema epistemológico que es característico de los tiempos modernos.

A los diecinueve años, Pascal había construido una máquina de calcular que lo hizo enfrentarse con todo el problema de "qué es el pensamiento". Nos dice que construyó aquella máquina para ayudar a su padre, que en uno de sus empleos oficiales tenía que llevar a cabo muchas operaciones de cálculo. También confiaba en explotar comercialmente su máquina y con tal objeto sacó una patente real [10].

Después de hacer unos cincuenta modelos, Pascal consiguió por fin construir una máquina satisfactoria; el precio, sin embargo, era demasiado alto para que su fabricación resultara un éxito comercial. No obstante, construyó bastantes ejemplares, de los que se conservan seis o siete, algunos en condiciones de funcionar. En la *Enciclopedia* de Diderot puede verse un plano detallado de la máquina, y el examen del plano o de uno de los ejemplares que se conservan permite apreciar que con ella podían llevarse a cabo varias operaciones aritméticas [11]. En principio se anticipa a la moderna calculadora electrónica; sólo que en ella se empleaban engranajes en vez de válvulas.

Lo interesante es que, construida la máquina, Pascal hizo la observación siguiente: "La máquina aritmética produce efectos que se acercan más al pensamiento que todas las acciones de los animales", con lo cual venía a decir en realidad que una máquina lógica es un razonador lógico tan bueno como cabe concebir que lo sea cualquier ser humano. De un solo golpe ponía en peligro toda la posición cartesiana, pues Descartes había afirmado que la única cosa que distinguía al hombre de los animales y autómatas era la razón.

[10] Pascal no era nada reacio a entrar en empresas comerciales. Participó en un proyecto para desecar los pantanos de Poitou e invirtió dinero en una empresa de omnibuses de París. Así, su retirada del mundo estuvo orlada por intereses comerciales lo mismo que científicos; a este respecto, su jansenismo era, una vez más, muy parecido al puritanismo.

[11] Hay un buen boceto y fotografía de la máquina de Pascal en *Œuvres Complètes*, pp. 350-51.

Pascal mismo tembló ante su propia audacia. Vacilaba ante una conclusión tan radical. Así, en una de sus famosas frases, se refiere en términos cartesianos al hombre llamándolo la "caña pensante".

"El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa, una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero, aunque el universo lo aplastara, el hombre aún sería más noble que aquello que lo mata, pues sabe que muere, y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo, en cambio, no sabe nada de esto."

Pero en otros estados de ánimo, Pascal recordaba al hombre que es una paradoja y ordenaba: "De rodillas, razón impotente."

Partiendo del método de Descartes, Pascal le dio de pronto un giro esencialmente moderno. Planteaba la siguiente pregunta: Si las máquinas pueden reproducir el pensamiento lógico, si un conjunto de átomos y ruedas dentadas pueden "razonar", ¿en qué se distingue la mente humana? No es, pues, la razón —decía Pascal—, sino la voluntad y la conciencia de sí mismo lo que nos distingue de la materia bruta en forma de máquina.

Esta cuestión que Pascal se planteaba a sí mismo no ha sido contestada satisfactoriamente nunca, ni siquiera en nuestros días. Pascal sacó, pues, la conclusión de que, siendo la pregunta de imposible contestación, los hombres nos vemos obligados a buscar asilo en los dominios de la fe. Éste es el paso esencial dado por Pascal: que la duda conduce a la fe, porque la duda procura la certidumbre de que no existe respuesta a la cuestión de la autoconciencia. El punto de vista de Pascal era que la respuesta a la cuestión epistemológica es... que no existe respuesta racional. Debemos, pues, sencillamente apostar por la fe.

BAYLE

I

Hemos dicho que Descartes y Pascal pertenecían a la tradición francesa del método de la duda. Pero había un tercer miembro de la

trinidad de la duda, que puso claramente de manifiesto las derivaciones irreligiosas que la Iglesia presentía en Descartes y Pascal, pese a su profesada piedad. Era Pierre Bayle, que vivió de 1647 a 1706, y del que sólo nos ocuparemos brevemente.

Bayle fue uno de esos hombres que son precursores importantes sin tener verdadera originalidad o genio. En su propia obra, por ejemplo, no pudo o no quiso distinguir entre lo importante y lo insignificante, y a veces consagraba a esto último más tiempo y una investigación más concienzuda. Carecía de la originalidad de Descartes y Pascal: lo que hizo fue simplemente aplicar el método de éstos, con tenacidad y denuedo, a campos que aquéllos se habían negado a cultivar.

También llegó más lejos por la vía que Descartes y Pascal habían recorrido. El escepticismo que llevó a éstos a la fe religiosa fue continuado por Bayle con resultados distintos. Hijo de un ministro hugonote, Bayle estudió en un colegio de jesuitas, se hizo católico y luego abjuró su nueva fe. El final de su investigación religiosa fue, pues, el escepticismo frente a todas las religiones organizadas.

Del escepticismo en religión pasó a abogar por la tolerancia religiosa. Así, cuando Luis XIV revocó el Edicto de Nantes, escribió exigiendo libertad de conciencia, no sólo para los protestantes (que se habían beneficiado del edicto), sino para los fieles de cualquier religión. Incluso los ateos fueron defendidos en parte por Bayle, que afirmaba que la superstición constituía un peligro mayor para la verdadera religión y la verdadera moralidad que el ateísmo [12].

II

El escepticismo religioso de Bayle encontró amplia expresión en su *Diccionario (Dictionnaire historique et critique)*, que apareció en 1697 y gozó de extraordinaria popularidad entre los "philosophes" del siglo XVIII. Fue realmente uno de los modelos en que se inspiró la *Enciclopedia* de Diderot; alguno de los artículos de ésta no eran más que simple reproducción de páginas del *Diccionario* de Bayle.

12 Bayle tenía motivos personales para ser muy sensible en la cuestión de la intolerancia religiosa en Francia. Su hermano murió a consecuencia de ser encarcelado en una mazmorra por razones religiosas.

Pero no era sólo que se copiara el material de Bayle; cosa más importante todavía era que su método se imitaba. Era como el método socrático en los diálogos de Galileo o en la forma dialogante empleada por Pascal, en que se convencía al lector de sus errores mediante una sutil y disfrazada dialéctica de la duda. Lo que Bayle hizo, su peculiar desarrollo del método fue hacer remisiones constantes y recíprocas entre las voces del Diccionario, con lo que el lector se veía obligado a pasar incesantemente de unos a otros artículos, los cuales, si bien llevaban epígrafes distintos, se basaban todos en el mismo punto de vista fundamental. De este modo, arteramente, se iba formando un mosaico de nuevas creencias en la mente del lector, que a menudo no sospechaba nada. De esta suave manera fue, por ejemplo, como Bayle sembró de agnosticismo el *Diccionario*.

Bayle fue uno de los primeros pensadores que criticó abiertamente, en nombre de la razón, la ética de la Biblia. Se granjeaba el consentimiento del lector preguntando en primer lugar si un determinado acto de la época era o no inmoral; huelga decir que lo era. A renglón seguido, Bayle demostraba que aquel mismo acto aparece en la Biblia, donde o se elogia o no se censura. Retóricamente preguntaba si era más moral por el hecho de haberlo cometido David en vez de, por ejemplo, César Borgia. Con ello quedaba enterrada la semilla de la duda en la mente del lector, que de entonces en adelante ya no se sentiría tranquilo ni leería la Biblia con fe plena.

Vale la pena ver la suave ironía con que Bayle trata, por ejemplo, de David.

"David, habiendo habitado algún tiempo en la capital del Rey Aquis, con su pequeña banda de seiscientos aventureros, temía ser una carga para dicho príncipe, por lo que le rogó que le asignara otro lugar de residencia. Aquis le concedió la ciudad de Siceleg. David se trasladó allí con sus aventureros, y no permitió que las espadas de éstos se enmohecieran en las vainas. A menudo los llevaba a efectuar correrías en las que mataban sin piedad a hombres y mujeres. Sólo dejó vivo el ganado, que era el único botín con que regresaba. Temía que los prisioneros revelaran todo el misterio a Aquis, y por ello no hacía ninguno, sino que los pasaba a cuchillo a todos, hombres y mujeres. El secreto que no quería que se revelara era que los estragos no se cometían en el país de los israelitas, como hacía creer al rey de Gat, sino en las tierras de los antiguos habitantes de Palestina.

Hablando con franqueza, esta conducta era todo menos que justificable: para ocultar una falta cometía otra mayor. Engañaba a un rey con el que tenía obligaciones y desplegaba gran crueldad para encubrir el engaño. Si alguien hubiera preguntado a David con qué autoridad hacía estas cosas, ¿qué hubiera podido responder? ¿Tiene derecho un particular, un fugitivo, como él lo era, que encuentra asilo en los dominios de un príncipe, a cometer hostilidades en su propio beneficio sin autorización del soberano del país? ¿Tenía David esta autoridad? Al contrario, ¿no actuó en contra de las instituciones y de los intereses del rey de Gat? Si un particular, por muy grande que sea por nacimiento, se comportara en nuestros días como David se comportó en aquella ocasión sería llamado sin duda por nombres poco honrosos. Sé que los más renombrados héroes, los más famosos profetas del Antiguo Testamento han aprobado a veces que se pasara a cuchillo a todo aquello que tuviera vida, y, por tanto, me guardaría mucho de tildar de crueldad lo que David hizo si hubiera sido autorizado por orden de cualquier profeta o si Dios por inspiración le hubiera mandado proceder así; pero parece evidente, por el silencio que guardan las Escrituras, que hizo todo aquello por su propia voluntad"[13].

III

La principal contribución de Bayle, tan grande como la repercusión de su obra en las convicciones religiosas, la aportó en el campo de la historia. Aplicó el método cartesiano a un campo que Descartes había rechazado explícitamente calificándolo de "simples hechos" El uso que Descartes hacía de la duda lo llevó a eliminar sin más todo el campo de la historia alegando que no era susceptible de certidumbre. Bayle, en cambio, hizo lo que Pascal había hecho: negar que el conocimiento matemático fuera la única clase de conocimiento asequible al método de la duda. Pascal sustrajo las cosas del espíritu a la égida cartesiana. Bayle reclamó una exención análoga para la historia, afirmando que la certeza histórica era de otra especie que la certeza matemática. Señalaba que los hechos de la historia, como el de que el

[13] Del *Diccionario.*

Imperio romano ha existido, son tan ciertos como lo puedan ser cualesquiera hechos de la matemática.

Es posible que Bayle partiera a este respecto de la observación que Descartes hace en el *Discurso del método:* "Aun las más fieles historias, supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres"[14]. De esta característica de deformación de los hechos que se hace en la historia —afirmaba Descartes— la gente saca conclusiones erróneas y principios falsos. La réplica de Bayle a esta postura cartesiana fue centrarse en los "hechos". No trató de "hacerlos más dignos", pero en cambio mostraba que la realidad de la historia está constituida principalmente por crímenes y errores. Basándose en la "realista" réplica de Bayle a Descartes, los pensadores del siglo XVIII elaboraron el concepto de la historia como crónica de la maldad del hombre para con el hombre, crónica a la que sólo iba iluminando el progreso gradual de la razón.

Descartes había dicho también que hemos de arrancar de la mente todos los errores pasados y volver a empezar como si la mente estuviera desprovista de todo conocimiento previo. Siguiendo, pues, a Descartes, Bayle adoptó como lema lo siguiente: "No sé si cabe decir que los obstáculos que se oponen a un examen profundo no proceden tanto del hecho de que la mente esté desprovista de conocimiento como de que está llena de prejuicios." El cometido del historiador era dudar de todos los hechos, considerarlos producto del prejuicio y de la superstición y someterlos a la prueba de la razón.

El gran enemigo era el dogmatismo religioso, que sostenía que las fuentes de los hechos históricos eran la Biblia y la tradición. Bayle consagró grandes esfuerzos en su *Diccionario* a poner de manifiesto que empíricamente esas dos fuentes no eran dignas de fiar. En un artículo tras otro demostró concretamente la falsedad de los "hechos" históricos derivados de tales fuentes.

El resultado fue que llevara a cabo una revolución en las ciencias históricas. Así como Maquiavelo había emancipado a la política y Galileo a la física, Bayle liberó a la historia de las cadenas de la teología. Para servirnos de la frase de Howard Robinson: llevó a cabo la

[14] DESCARTES, *Discurso del método,* Parte I.

"profanación de la historia sagrada" suprimiendo la artificiosa división entre historia sagrada e historia profana [15]. Para ello, Bayle exigió que la razón se negara a aceptar el llamado hecho histórico hasta que hubiera sido examinado. Además, el historiador no debía someterse a ningún prejuicio nacional o confesional, sino rendir acatamiento exclusivamente a la verdad. El historiador tiene el deber —decía Bayle— "de adoptar en la mayor medida posible el estado de ánimo del estoico al que no le turba pasión alguna".

IV

Pero ¿qué había de hacer el historiador con los hechos una vez hubiera comprobado su veracidad? Bayle dejó sin contestar esta cuestión fundamental. Al igual que su maestro, Descartes, que no dijo cómo la mente había de conocer la materia, Bayle no explicó cómo había de ponerse "orden" en los hechos. Su duda sutil e invasora no le permitió ver ningún plan regulador en la historia, dejando a sus seguidores, como Montesquieu y Voltaire, la solución de las dificultades epistemológicas y filosóficas de la historia.

Bayle entendió, en cambio, que su cometido inmediato era descubrir y desarraigar el error, más que construir una explicación racional de la historia. En esto, la estructuración en forma de diccionario desempeñó un papel importante por permitir coordinar los hechos más que construir un sistema de conocimiento deductivo.

Bayle convirtió el diccionario en un delicado instrumento de persuasión. De este modo, el *Diccionario* demostró que, a pesar de las afirmaciones religiosas de Descartes y del misticismo de Pascal, la concepción que una indagación escéptica estaba destinada a producir en general (y acaso en último término) era el agnosticismo civilizado y discreto de Bayle. En manos de éste, el método dialéctico de la duda sirvió para un doble fin: sirvió a la finalidad cartesiana de criticar la tradición, pero sirvió también a la necesidad no cartesiana de despejar el terreno para una "ciencia" de la historia y nivelar la estructura de la religión revelada.

[15] Véase HOWARD ROBINSON, *Bayle the Sceptic* (Nueva York, 1931). Es la mejor obra en inglés, con bibliografía. La *Religion critique et philosophie positive chez Pierre Bayle* de J. DELVOLVÉ (París, 1906) es un estudio amplio. Deben consultarse también las oportunas páginas en la *Philosophy of the Enlightenment* de ERNST CASSIRER.

CAPÍTULO XIV

VOLTAIRE - CIENCIA Y SÁTIRA

LLEGAMOS ahora al momento en que el movimiento racionalista francés establece contacto con el movimiento empírico-analítico inglés, conjunción que se realiza principalmente por obra de Voltaire y alrededor de 1730. Los antecesores de Voltaire en el racionalismo francés le legaron el método de la duda, y Voltaire probó con todo el cuerpo de sus escritos que Descartes había tenido razón creyendo que el método que introdujo en el pensamiento filosófico y científico era mucho más importante que los resultados que consiguió. La obra personal de Voltaire consistió en vincular el método cartesiano con las ideas de Newton y de Locke. De esta manera se operó una confluencia del pensamiento británico y francés al que suele ponerse la etiqueta de "la Ilustración francesa" [1].

I

No es nuestro propósito hacer un estudio amplio de Voltaire, sino solamente poner de relieve algunos aspectos de su vida y su obra. Nos

[1] Claro está que Voltaire fue secundado en esta tarea por otros, principalmente por Maupertuis (que visitó Inglaterra en 1728 y dio a conocer en Francia la teoría newtoniana del sistema solar) y por d'Alembert.

centraremos en su figura por considerarlo el hombre a través del cual se canalizó, además del ideario inglés, la corriente que pasando por Descartes y Pascal desembocó directamente en el caudaloso río que había de desbordarse en la Revolución francesa. Aunque Voltaire murió once años antes de la Revolución, lo que contribuyó a formar el trasfondo intelectual de los acontecimientos de 1789 fue el efecto de sus ideas en hombres como Diderot y Beaumarchais.

Quizá la influencia más poderosa que en toda su vida experimentó Voltaire la constituyera su estancia de casi tres años (1726-1729) en Inglaterra inmediatamente antes de la muerte de Newton, que, ya viejo entonces, era presidente de la "Royal Society". La muerte de Newton, a la edad de 84 años, durante la estancia de Voltaire en Inglaterra, contribuyó a estimular el interés de éste por su obra, por su fondo filosófico y, en particular, por el reverente respeto sin excepción que en Inglaterra se sentía por Newton. De las cartas de Voltaire se saca la impresión inconfundible de que, de todo lo que le llamó la atención en Inglaterra, lo que más le extrañó fue que un hombre como Newton gozara de una popularidad y respeto tan extendidos. Viniendo de una Francia que acababa de liberarse de la sombra de Luis XIV, Voltaire tenía dolorosa conciencia del hecho de que la valía intelectual no aseguraba ser aceptado ni siquiera reconocido por la sociedad francesa.

Encontrarse en Inglaterra hacia finales del decenio 1720-29, en que Jorge II acababa de subir al trono, representaba para un francés una ocasión excelente de adquirir una cultura amplia y liberal. Los métodos mismos por los que los distintos Jorges habían llegado a reyes tenían que parecer extraordinarios. En Francia, los Estados generales, cuya última sesión se había celebrado en 1614, no volvieron a convocarse hasta 1789. En Inglaterra, en cambio, entre 1614 y 1728 un rey había sido decapitado, otro desterrado y además se había llamado del extranjero a dos hombres para hacerlos reyes, acontecimientos en que ya hemos hecho hincapié en capítulos anteriores.

En Voltaire hizo mucho efecto la condición de las clases medias inglesas, cuyo ascendiente se manifestaba en el partido *whig* y en el gobierno parlamentario. La "Royal Society" y la estimación de que gozaba le causaron honda impresión. En particular notó la libertad que en las letras se concedía a los ingleses y el hecho de que la falta de prejuicios constituyera una de las principales características de la sociedad inglesa.

Voltaire podía apreciar con especial sensibilidad el sistema social inglés. Él mismo procedía de la clase media. La principal razón de su viaje a Inglaterra fue una disputa que tuvo con un noble francés, disputa que puede considerarse sintomática. Una noche, en la Ópera de París, el Caballero de Rohan había tratado de insultar a Voltaire llamando la atención sobre su apellido. "M. de Voltaire, M. Arouet [el verdadero apellido de Voltaire], ¿cuál es vuestro verdadero apellido?", preguntó en tono insultante, y la arrogante respuesta, "El nombre que llevo no es grande, pero yo al menos sé cómo hacerle honor", casi dio lugar a una verdadera pelea en aquel mismo momento y lugar. Pero el caballero no reaccionó, esperó el momento oportuno y unas cuantas noches después hizo que seis de sus hombres apalearan a Voltaire lanzándose contra él por sorpresa. La audaz reacción de Voltaire —un desafío a duelo— fue un ultraje a la familia de Rohan, que lo hizo detener. Voltaire sólo pudo salir de la Bastilla accediendo a marcharse a Inglaterra, o sea, al destierro.

Era natural que en las fechas en que Voltaire regresó a Francia estuviera ya completamente convertido a lo que podía llamarse el modo de vida inglés. Se cuenta una historieta encantadora, pero falsa, en la cual se asegura que lo primero que se le ocurrió al conocer a su querida fue inculcarle los principios de Newton. Sus *Lettres philosophiques sur les Anglais* fueron saludadas por Condorcet con alabanzas desmesuradas, aunque el Gobierno francés mandó que se quemaran públicamente por "obra de escándalo, contraria a la religión y a la moral y al respeto debido a los poderes establecidos". En conjunto, Voltaire fue un magnífico propagandista de la actitud inglesa ante la sociedad y el gobierno y del sistema científico y de pensamiento newtoniano [2].

[2] Voltaire apoyó a Newton en contra de Fontenelle, quien en sus *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* aún atendía a vulgarizar el sistema cartesiano. Sobre las relaciones de Voltaire con Newton y con la ciencia, véase IRA O. WADE, *Voltaire and Madame de Châtelet: An Essay on the Intellectual Activity at Cirey* (Princeton, 1941) y *Studies on Voltaire* (Princeton, 1947), así como *The Attitude of Voltaire to Magic and the Sciences* de MARGARET S. LIBBY (Nueva York, 1935). El mejor estudio breve en inglés sobre Voltaire en general quizá sea el de HENRY N. BRAILSFORD (Londres, 1935), aunque el autor dedica demasiado espacio a su antipatía por la religión organizada. Suele recomendarse

Hasta qué punto consiguió Voltaire cambiar a Francia lo pone de manifiesto la observación hecha por el marqués d'Argenson en vísperas de su muerte en 1757: "Hace cincuenta años, el público no tenía el menor interés por las noticias. Hoy todo el mundo lee la *Gazette de France*. Se dicen muchas tonterías sobre política, pero ahora ya no se desconoce. Inglaterra nos ha conquistado" [3].

II

¿Cuál era, en esencia, la naturaleza de esta "anglicanización" del pensamiento francés? Ya hemos indicado, al hablar de la "Royal Society", que su principal conquista bajo la inspiración de Newton fue dar forma definitiva al método del análisis, método que consistía en combinar la deducción racional con la inducción empírica. Los sistemas del siglo XVII deducidos de los primeros principios fueron sustituidos por un "espíritu sistemático" [4]. Hasta que Voltaire y sus amigos contribuyeron a propagar las tradiciones analíticas y empíricas inglesas, Francia había vivido en gran parte bajo el hechizo del racionalismo cartesiano. Aunque la base del pensamiento francés ha sido siempre cartesiana, la influencia newtoniana fue un fermento bien recibido.

la obra de S. G. TALLENTYRE, *The Life of Voltaire*, 3.ª ed. (Nueva York, 1910), pero tiene el inconveniente de estar escrita a modo de novela histórica y con frecuencia es poco de fiar. Cabe mencionar también el libro de JOHN MORLEY, *Voltaire* (Londres, 1923). Son notables *Voltaire*, 2.ª ed. (París, 1910), de GUSTAVE LANSON, y *The Spirit of Voltaire* (Nueva York, 1938) y *Voltaire and the English Deists* (New Haven, 1930) de NORMAN L. TORREY.

[3] Citado en G. P. GOOCH, *Louis XV* (Londres, 1956), p. 252. La influencia de Voltaire indujo a otros, como Buffon, el gran naturalista, a ir a Inglaterra a beber en la misma fuente. En compensación, Buffon contribuyó a la popularización de Newton por Voltaire, traduciendo, en 1740, parte de las obras del científico inglés. Buffon, que visitó Inglaterra poco después de Voltaire, tomó después siempre por modelo a los ingleses; es decir, en vez de hablar con la vivacidad de los franceses, asentía con lentitud y gravedad, creando así gran impresión en Francia.

[4] Cf. ERNST CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, pp. 6-7 y el Cap. X de esta obra. Claro está que antes de Voltaire ya existía la tradición de empirismo de Gassendi-Mersenne; como ocurre siempre, se trata de grado de influencia más que de novedda absoluta.

Al exponer los elementos de la filosofía de Newton, Voltaire se salió del marco de la obra del maestro y propuso la aplicación del análisis newtoniano a todo el saber. Abogaba por que se atendiera a cómo funcionan las cosas y no a su "esencia". Para él, como para Newton, el hecho era antes que el principio.

Naturalmente, la actitud de Voltaire hacia Newton llevaba consigo la aceptación de la psicología empírica de Locke. Locke era un "verdadero filósofo", y Voltaire elogió al autor del *Ensayo* diciendo: "Después de que tantos ingeniosos caballeros han formado esta novela del alma, se presentó un hombre verdaderamente sabio que del modo más modesto que quepa imaginar nos ha dado su historia verdadera. Mr. Locke ha descubierto al hombre la anatomía de su propia alma lo mismo que un anatomista experto hubiera hecho la del cuerpo" [5]. El encomio de Locke hecho por Voltaire afirmó al filósofo inglés en el puesto de luminaria orientadora del pensamiento francés en los dominios de la psicología. Es cierto que otros, como Condillac, trataron de ir más allá de Locke y de rechazar no sólo las ideas innatas, sino también las operaciones innatas de la mente que Locke había permitido que subsistieran; pero esto lo hicieron en términos lockianos.

El resultado de la labor de Voltaire, unida a la de d'Alembert y Maupertuis, introduciendo las ideas de Newton y de Locke fue modificar sustancialmente el rumbo del pensamiento francés. Después de Voltaire, los franceses querían ocuparse de cuestiones "prácticas". Problemas como los del libre albedrío y la naturaleza de la gracia fueron rechazados tildándolos de carentes de sentido, con lo que el deseo de grandes sectores de la población francesa de reformar el antiguo régimen contaba ya con una base sólida, filosófica.

III

El afán de reforma era una reacción contra el absolutismo de Luis XIV, que había dejado a Francia debilitada moral y materialmente. A la sazón, unas cuantas voces de protesta se habían hecho oir audazmente. Fénelon escribió su *Examen de conciencia para un rey* a fin

[5] VOLTAIRE, "Locke", en las *Lettres anglaises*. Para los demás escritos de Voltaire, véase *Œuvres complètes*, ed. L. Moland (París, 1877-1885).

de señalar al propio Luis XIV los abusos de su reinado absolutista. En una *Carta a Luis XIV*, Fénelon hacía una pintura acerba e incluso exagerada de Francia en 1691. "Vuestro pueblo se muere de hambre. La agricultura está casi estancada, todas las industrias languidecen, el comercio todo está destruido. Francia es un enorme hospital. Los magistrados están degradados y gastados. Sois vos quien habéis causado todos estos males". Fénelon no era el único en formular estas críticas. Los administradores prácticos como Vauban (el ingeniero militar), Boulainvilliers y Boisguillebert también hablaron abiertamente en el siglo XVII, pero todas sus palabras tuvieron escaso efecto y llegaron a pocas personas.

Pero al llegar el siglo XVIII, el ambiente había cambiado. Los filósofos habían puesto manos a la obra. Las protestas de un d'Argenson, que puso al descubierto la podredumbre interna de una Francia exteriormente espléndida en sus *Consideraciones sobre el gobierno pasado y presente de Francia* (que fueron escritas y circularon hacia 1737, pero no se publicaron hasta 1764) crearon y expresaron el descontento público [6]. Pensadores como Voltaire y d'Alembert prestaron el apoyo intelectual y metafísico en que se basaba el deseo de reforma económica y política que sentían hombres prácticos como d'Argenson y, en general, la clase media.

El vínculo entre la actitud empírica derivada de Inglaterra y el deseo francés de reforma fue desarrollado todavía más en la *Enciclopedia*. Esta empresa se inspiró directamente en un ejemplo inglés, la *Cyclopedia* de Chambers, publicada en 1728, en la que se trataba de resumir principalmente las conquistas técnicas inglesas de la época. En realidad, cuando Diderot empezó la *Enciclopedia* francesa con d'Alembert (que luego se retiró), empezó con la idea de limitarse a traducir el Chambers al francés.

Sin embargo, la idea fue desarrollándose hasta abarcar no sólo la exposición de las conquistas técnicas, sino el estado general de la

[6] D'Argenson y otros también prepararon el terreno para el desarrollo de las doctrinas fisiocráticas. El que sembró la semilla de esta escuela fue Vincent de Gournay, que ocupó el cargo de Director de la Oficina de Comercio hacia 1751 y adoptó medidas decisivas conducentes a una mayor libertad de comercio y de la industria, tanto en el dominio teórico como en el práctico. Nos ocuparemos con más extensión de los fisiócratas en el Capítulo XIX, sobre Adam Smith.

cultura contemporánea. De esta última había que ocuparse siguiendo las directrices del *Diccionario* de Bayle, al que ya nos hemos referido como el verdadero modelo y fuente de inspiración del método de la *Enciclopedia*. De hecho, Diderot declaró expresamente que el propósito de la *Enciclopedia* no sólo era el de acopiar un determinado caudal de información, sino el de provocar un cambio en el modo de pensar: "*pour changer la façon commune de penser*". Se nos ofrece, pues, un ejemplo notable de la relación entre los intereses empíricos ingleses y el método francés de la duda que con plena conciencia tenía presente Diderot como propósito que debía perseguir la *Enciclopedia*.

El confuso estado de la opinión pública francesa en aquellas fechas lo ponen de manifiesto los detalles de la publicación de la *Enciclopedia*. Comenzada en 1751, costó casi veinte años sacarla a la luz, siendo unas veces bien acogida y otras prohibida por los censores [7]. Por una parte, la venta de la *Enciclopedia* representó una fortuna para su editor; por otra, sin embargo, a Diderot le costó varios encarcelamientos y a veces la confiscación de láminas y volúmenes.

La divertida anécdota en que se cuenta que para evitar que fueran confiscados tuvo que esconder los manuscritos de uno de los volúmenes en el "boudoir" de Madame de Pompadour, la querida del rey, que era afecta a los "philosophes", es buena ilustración de la intervención directa de la sociedad en el conflicto filosófico de la época. Mientras en Inglaterra la *Enciclopedia* hubiera podido imprimirse abiertamente y con un contenido mucho más explícito, en Francia fue entorpecida y prohibida como fuente de ideas subversivas. En resumen, la filosofía, que en Inglaterra era un pasatiempo bastante especulativo

[7] El director de publicaciones, Malesherbes, era moderadamente favorable a las ideas de la Ilustración. Sin embargo, hasta su aprobación podía anularla el Parlamento o un consejo real. De aquí que, en lo posible, los libros sospechosos se imprimieran en el extranjero, en Amsterdam o en Ginebra. Sin embargo, muchos libros, como el de d'Argenson, se copiaban por amanuenses y se distribuían en manuscrito entre los asiduos a los salones elegantes. Para más detalle sobre la *Enciclopedia* véase el artículo correspondiente en la *Encyclopaedia Britannica*, así como la obra de LOUIS DUCROS, *Les encyclopédistes* (París, 1900). En su *Voltaire et l'Encyclopédie* (París, 1938), RAYMOND NAVES defiende una interpretación insólita de la relación entre Voltaire y los enciclopedistas, encontrando "una grave falta de comprensión entre ellos y paralelismo más que convergencia de esfuerzos".

para unos cuantos espíritus, resultaba una fuerza revolucionaria en Francia.

Voltaire sólo fue uno de tantos colaboradores de la *Enciclopedia*. El hombre que en esencia fue el creador de los volúmenes de la gran obra fue Diderot. Con todo, aunque Voltaire no escribió muchos artículos para la *Enciclopedia*, recalcamos su papel, pues a la inspiración que trajo de Inglaterra se debió que franceses eminentes estimaran que la verdadera carga que transformaría el sistema social francés era el tipo de enfoque intelectual que la *Enciclopedia* fomentaba. Consideraban que la opinión pública inglesa había sido creada por la generación de la "Royal Society" y esperaban que sus escritos y la *Enciclopedia* hicieran otro tanto en Francia.

IV

En realidad, la labor de los "philosophes" era doble: tenían que demoler el viejo sistema y construir otro nuevo. A fin de alcanzar el primer objetivo —destruir un antiguo conjunto de creencias—, metamorfosearon el método de la duda en el método de la sátira. En páginas anteriores hemos hablado ya del desarrollo del método científico, y en un capítulo reciente nos hemos ocupado de la duda metódica cartesiana. Vamos ahora a examinar detenidamente el método de la sátira explotado tan superlativamente por Voltaire y por otros filósofos.

La sátira es un modo de poner en cuarentena las ideas admitidas sometiéndolas al ridículo. Suele darse únicamente en épocas de crisis, cuando no existe una uniformidad absoluta, sino más bien dos conjuntos de creencias, de los cuales uno tiene poder suficiente para reprimir los ataques al orden constituido, pero no lo bastante para reprimir un ataque velado.

Además, la sátira está íntimamente relacionada con la urbanidad y el cosmopolitismo, y supone un adversario civilizado que tenga sensibilidad suficiente para sentir los dardos de ingenio que contra él se disparan. Poner en ridículo algo presupone un cierto respeto, por ambas partes, a la razón, a la cual se pueda apelar. De aquí que una condición general previa de la sátira sea una Época de Razón en que se acepte por todos la idea de que la conducta ha de ser racional.

Ya hemos mencionado obras satíricas —sobre todo el *Elogio de la locura* de Erasmo— al ocuparnos de la época de la Reforma. Erasmo pudo escribir satíricamente porque la pluma crítica de Lorenzo Valla había tajado las primeras capas de la fe y la convención irreflexivas. Los esfuerzos del siglo XVIII en este campo fueron más lejos todavía que los del período anterior. Al escribir durante una Ilustración que era más potente que el movimiento renacentista de pensamiento racional, por poder basarse en las conquistas de éste, los filósofos gozaban de ventaja. Así, podían dar término a la labor de demoler mediante la sátira los viejos cimientos del Estado, de la sociedad y de la religión. Descartes prosiguió lo que Valla había empezado, y Voltaire ocupó el puesto de Erasmo.

Anteriormente, Galileo y Pascal se habían servido de la forma dialogante para colmar de ridículo a sus oponentes, y más adelante Beaumarchais empleará el mismo método en sus obras de teatro. A la sazón, partiendo por así decir del comentario de Descartes según el cual el viajar por distintos países libertará a nuestra mente de la idea "de que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón". Montesquieu y Voltaire volvieron del revés su sugerencia. Los viajes —afirmaban— demuestran que las ridículas no son las costumbres de otras gentes, sino las nuestras. Por esto, la narración de un viaje imaginario se convirtió en la forma de sátira favorita en el siglo XVIII.

V

Tomemos nuestro primer ejemplo del predecesor de Voltaire en esta esfera: Montesquieu. De sus ideas políticas e históricas nos ocuparemos en el próximo capítulo, pero en éste nos limitaremos a su obra satírica. A él se debe la primera obra que tuvo verdadero éxito en el género del relato satírico de viaje. Montesquieu, en efecto, conquistó muy joven su gran fama al publicar en 1721 anónimamente y fuera de Francia el libro titulado *Cartas persas*. La obra no tardó en tener muchos imitadores. Por ejemplo, poco después, en Inglaterra, Goldsmith ganó dinero y fama publicando un libro que evidentemente estaba modelado sobre el de Montesquieu, pero que se presentaba como escrito por unos viajeros chinos.

El método de Montesquieu es sencillo. Presenta su libro como escrito por dos personas, Rica y Usbek, que están de viaje por Francia. Escriben a casa y en el curso de sus cartas logran presentar como si fueran extraordinarias todas las costumbres que a los franceses les parecen perfectamente naturales. Así, con semblante serio, ponen en solfa los aspectos convencionales de la vida social de la época: las costumbres en el vestir, los modos de comportarse y los formalismos de la vida de salón.

Por no empezar hablando de la Iglesia y del Rey, sino preguntando por qué les parece a los europeos tan natural que los hombres lleven pantalones cuando en Persia sólo los llevan las mujeres es por lo que las *Cartas persas* hacen tanto efecto. Únicamente después de haber divertido al lector llevándolo a ir poniendo en tela de juicio gradualmente todas las cosas admitidas en la época —cómo se corta el pelo la gente y por qué lleva peluca— se le puede inducir a plantearse preguntas más importantes. Sólo entonces se le puede hacer que se pregunte si, por ejemplo, el persa tiene razón en calificar de mago al Papa: pues el persa afirma "ingenuamente" que "hay otro mago mayor que él [el primero es el Rey de Francia, al cual "si no tiene más que un millón de coronas en su tesorería y necesita dos, bástale decir que una vale tanto como dos, y le creen"]... que se llama el Papa, el cual hace creer a la gente que tres sólo son uno, que el pan que se come no es pan y que el vino que se bebe no es vino, y otras mil cosas por este tenor" [8]. De este modo van sometiéndose luego al mismo tipo de crítica las grandes cuestiones doctrinales de la Iglesia católica romana. De haberla hecho al principio de la obra, no cabe duda de que hubiera dispuesto mal al lector induciéndole a cerrar el libro.

Por el contrario, las *Cartas persas* gozaron de gran popularidad, sobre todo por no vacilar Montesquieu en completar sus dotes de sátira y de ironía con temas que pudieran solicitar los intereses salaces de sus lectores: por eso se encuentran pasajes ligeramente escandalosos acerca de la vida y las murmuraciones de un harén de París. Fruto de esta hábil mezcla de estilos, la obra de Montesquieu estaba perfectamente calculada para suscitar el interés de los cultos, refinados y sofisticados componentes de la sociedad de los salones franceses.

[8] Carta 24.

VI

Aproximadamente por las mismas fechas en que se publicaron las *Cartas persas* aparecieron también en Inglaterra una serie de sátiras sobresalientes. Por ejemplo, Swift publicó en 1726 los *Viajes de Gulliver*, y poco después aparecieron la *Dunciad* de Pope y la *Beggar's Opera* de Gay.

Ya hemos señalado que Voltaire visitó a Inglaterra durante este período. Sabemos también que conoció a Gay y que vio su *Beggar's Opera* antes de representarse en escena, y que mantuvo relaciones amistosas con Pope y Swift [9]; e incluso animó a su amigo Thieriot a traducir al francés los *Viajes de Gulliver*.

Hay, pues, razones para creer que en Voltaire influyeron no sólo Montesquieu y la tradición francesa de la duda y la ironía, sino también la poderosa sátira social que estos derrotados *tories* de Inglaterra vertían sobre el público. ¿No cabe, pues, atribuir a la visita de Voltaire a Inglaterra en 1726-29 no sólo una gran parte de su ciencia, sino también, en cierta medida, su obra satírica? De ser así, la confluencia del pensamiento inglés y francés que se realizó en aquellas fechas comprendería el estilo lo mismo que el fondo.

VII

Hasta ahora sólo hemos subrayado el aspecto destructor de la literatura satírica francesa de "viajes", pero estas obras perseguían también un propósito constructivo. Aquella literatura llevó a afirmar una religión o moral natural, que estaba por encima y más allá de los determinados hábitos y costumbres de una determinada fe. Los "philosophes" pretendían que el mundo de los hombres y sus costumbres podían ser sometidos a la razón cartesiana haciendo que dieran "leyes" tan claras como las leyes de la geometría. Éstas serían "leyes naturales", evidentes para todos los hombres de sentido común. Como dijo Voltaire: "Si bien aquello que en una religión se llama

[9] Cf. J. CHURTON COLLINS, *Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England* (Londres, 1908), p. 36.

virtud es precisamente lo que en otra se llama vicio, si bien la mayoría de las normas relativas al bien y al mal son tan variables como las lenguas que se hablan y los vestidos que se llevan, paréceme, no obstante, cierto que hay leyes naturales a que deben ajustarse los seres humanos en todas las partes del mundo".

Esta afirmación positiva de la existencia de leyes naturales y, por tanto, de derechos naturales en medio de la confusión y el desorden de las distintas costumbres es lo que podía servir de base a la doctrina revolucionaria. Como veremos, lo que Voltaire y Montesquieu querían era una reforma, y la idea de revolución les hubiera aterrado. Con todo, la afirmación de que los hombres gozaban de ciertos "derechos naturales" que estaban por encima de las costumbres locales y de la tradición llevaba en germen la revolución universal. La Revolución americana se caracterizó por la Declaración de Derechos de Virginia y la Revolución francesa por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Sin embargo, en todo esto pensaba muy poco Voltaire al escribir. En lo que pensaba era en la Iglesia. Quería demostrar la existencia de una religión y una moral naturales comunes a todos los hombres de todo el mundo, de las cuales la Iglesia católica sólo era una personificación y, en aquella época, una personificación corrompida. Su famoso grito de guerra era "*Écrasez l'infâme*", con lo que quería decir guerra contra la infamia de la superstición clerical, no contra la religión natural.

La Iglesia, que pretendía ser católica y universal, tendía a ser intolerante y parroquial. Frente a esto, Voltaire, siguiendo a Pierre Bayle, abrazó la causa de la tolerancia. Como Erasmo, asestó sus golpes, aguzados de ingenio, contra las flaquezas y estupideces del clero católico. Para reivindicar la memoria de Jean Calas, protestante que en 1762 había sido bárbaramente ejecutado bajo la acusación falsa de haber asesinado a su hijo para impedirle que se convirtiera al catolicismo, Voltaire escribió su famoso *Tratado sobre la tolerancia* (1763). Al cabo de tres años consiguió que la sentencia del proceso de Calas fuera revocada por el tribunal de apelación del rey.

La religión de Voltaire era lo que se llama deísmo. Creía en un Dios personal, pero que después de la creación no intervenía en el mundo de los hombres haciendo milagros y escuchando las oraciones. El mundo creado por el Dios de Voltaire operaba con arreglo a leyes naturales como las descubiertas por Newton. De aquí que, en este sentido, la religión "natural" de Voltaire hiciera de Dios, para todos los efectos prácticos, un Ser natural más que sobrenatural.

VIII

En un mundo que se supone regido por la armonía y la ley ¿cómo explicar la existencia del mal? Sobre esta profunda cuestión de la teodicea, Voltaire se encontró en oposición con el fácil optimismo de hombres como Leibniz. A la concepción de que "todo está bien en este mundo, que es el mejor de los mundos posibles", Voltaire oponía el mundo "real" de su protagonista, Cándido. El libro es demasiado famoso para que nos detengamos a comentarlo. Baste recordar que en sus vagabundajes, que empiezan en Westfalia pasando por el Paraguay y El Dorado para terminar en Turquía, Cándido no hace más que ser víctima de una calamidad tras otra. Como las *Cartas persas* de Montesquieu, el *Cándido* es una magnífica sátira en forma de relato de viaje.

En un brillante análisis, Erich Auerbach ha puesto al desnudo los elementos de su estilo. Señala Auerbach que Voltaire empleó una mezcla deslumbradora de lo cómico y lo trágico. Unía de un modo inesperado dos ideas dispares, simplificaba problemas complejos reduciéndolos a un contraste de claroscuros y enunciaba verdades que sólo lo son a medias. Pero lo que explica su éxito es sobre todo el ritmo a que Voltaire manipuló todos estos elementos. "Destacaba sobre todo en el 'tempo'. Su resumen rápido y agudo de los acontecimientos, sus veloces cambios de escena, su contraposición, hecha de un modo tan repentino que sorprende, de cosas que no suelen aparecer juntas: en todo esto es casi único e incomparable, y en este ritmo es en lo que estriba buena parte de su ingenio" [10].

El *Cándido* fue inspirado por una muestra de los desastres de que luego había de quedar repleto: el terremoto de 1755 de Lisboa, aparentemente inexplicable, en el que murieron 20.000 personas mani-

[10] ERICH AUERBACH, *Mimesis* (Nueva York, 1957), p. 356; véase también pp. 353-364. Sobre el estilo de la prosa volteriana es definitivo el estudio de WILLIAM BOTTIGLIA *Voltaire's 'Candide': Analysis of a Classic* (Ginebra, 1959).

fiestamente inocentes. ¿Cómo podía conciliarse tal cosa con un Dios bueno? En un poema escrito poco después del acontecimiento, "El terremoto de Lisboa", Voltaire se solidarizó con la idea de Pascal de que el hombre, "caña pensante", no puede comprender nada. Pero Voltaire dio un giro materialista a la fórmula de Pascal llamando al hombre "átomo pensante" y haciendo que la resignación del hombre fuera estoica y no de piadosa religiosidad. En versos bastante sinceros habla de los

Atomes tourmentés sur cet amas de boue,
Que la mort engloutit, et dont le sort se joue,
Mais atomes pensants, atomes dont les yeux,
Guidés par la pensée ont mesuré les cieux;
Au sein de l'infini nous élançons notre être,
Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître...
Humble dans mes soupirs, soumis dans ma souffrance,
Je ne m'élève point contre la Providence.
....
Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer,
Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer.

En el *Cándido* mismo, Voltaire adoptó igual actitud. Mantenía que el enigma de los designios de Dios no tiene solución. "Pero ¿para qué se ha hecho este mundo?", pregunta Cándido. "Para enfurecernos", replica Martin. Incluso cuando Cándido encuentra el país en que todo está dispuesto del mejor modo posible, o sea, El Dorado, no tarda en aburrirse de la igualdad y ecuanimidad que en él reinan y en salirse de sus fronteras. El mundo —nos dice Voltaire— es una mezcla de bien y de mal. Tenemos que enfrentarnos con tres males: el tedio, el vicio y la necesidad. La solución es "cultivar nuestro jardín", pues el trabajo tiene a raya a los tres males. El último consejo de Voltaire refleja la influencia del empirismo inglés: "Trabajemos sin teorizar; es el único modo de hacer soportable la vida."

La concepción volteriana de las cosas, equilibrada, burguesa, inspirada en el sentido común, también se expone en una narración anterior, *Babuc, o de cómo va el mundo* (1746). En esta obra subraya el hecho de que de las pasiones malvadas del hombre brotan sus

impulsos creadores: las flaquezas morales del hombre son un forzoso concomitante de su cultura refinada [11]. En vez de negar el grito angustiado de Pascal en que afirmaba que el hombre es un cúmulo de contradicciones incognoscibles, Voltaire aceptaba la idea, pero convirtiéndola en la gloria suprema del hombre. En la naturaleza contradictoria del hombre, el bien y el mal —señalaba Voltaire— es donde hemos de buscar la fuente de las múltiples conquistas humanas.

Voltaire, sin embargo, rechazó la convicción de Pascal de que el mal es consecuencia del pecado original. Basándose en esto, Pascal había creído que no podía producirse ningún cambio en la desdichada condición del hombre mientras fuera hombre. Pero Voltaire, con la edad, acabó por creer en el progreso. Las ideas científicas habían sustituido a las religiosas. Se creía que el hombre ya no necesitaba expiar su pecado original aquí en la tierra. Al contrario, el hombre podía y debía tratar de mejorar su existencia temporal reformando sus instituciones y costumbres. El trabajo y los proyectos habían de sustituir a la resignación ascética y al optimismo fácil. A juicio de Voltaire, el mundo que existe no es en modo alguno "el mejor de todos los mundos posibles", pero al menos cabe mejorarlo.

IX

El hecho de que el progreso era posible, y de que, en realidad, el mundo había mejorado podía demostrarse mediante el estudio de la historia, estudio que ilustraría la marcha triunfante de la razón humana; es decir, si se manejaba bien. Voltaire dedicó su atención a la historia, y lo hizo para estudiar no sus episodios innumerables, sino el "espíritu de la época".

Su primera obra histórica, escrita en 1728, trataba de Carlos XII. El tema de la segunda historia ya no era una sola figura, sino toda una época: *El siglo de Luis XIV* (1754). Su tercera gran obra histórica, el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos*, es la

[11] Veremos más adelante que Rousseau se ocupó precisamente de esta misma cuestión, llegando a la conclusión de que el precio era demasiado alto. Anteriormente, MANDEVILLE, en su *Fábula de las abejas*, había escandalizado a sus contemporáneos afirmando que el bienestar económico dependía de la parte "malvada" y egoísta de la naturaleza humana.

21

más importante, poniendo admirablemente de manifiesto cómo se ha ido ampliando la visión de Voltaire. En dicho trabajo trataba de exponer y explicar las causas de "la extinción, el resurgimiento y el progreso del espíritu humano", desde Carlomagno hasta Luis XIII.

En el *Ensayo sobre las costumbres*, empezado en 1740 para Madame du Châtelet y publicado por fin en 1756, elaboró un método histórico original atendiendo a la obra cultural del hombre más que a sus conquistas políticas. Voltaire se impuso la tarea de exponer "por qué fases ha ido pasando la humanidad, desde la rusticidad bárbara de tiempos pasados hasta llegar a la cortesanía de los actuales". Se ocupaba, pues, de las opiniones y de la ilustración del espíritu humano, que era lo único que podía hacer que "este caos de acontecimientos, facciones, revoluciones y crímenes sea digno de la atención de hombres cuerdos".

Igual grado de originalidad presenta en el *Ensayo* la actitud empírica de Voltaire. Es decir, trataba de explicar los acontecimientos por referencia al hombre, no a la Providencia, refiriéndolos, pues, a las causas naturales o secundarias más que a las llamadas causas divinas o primarias [12]. Y así aplicó a la historia la preocupación newtoniana por cómo funcionan las cosas y no por su esencia.

En el *Ensayo* introdujo también el término "filosofía de la historia", con lo cual quería decir que la historia hay que estudiarla como la estudiaría un "philosophe". Quería que al estudio de la sociedad se le aplicara el aparato crítico de un Bayle, repitiendo así en esta esfera la obra realizada por un Newton en los dominios de las ciencias naturales. Aplicación y extensión al estudio de los tiempos modernos del estudio crítico de la historia antigua hecho por Bayle, fue ésta la tercera aportación de Voltaire al desarrollo de las humanidades.

Voltaire no trató de demostrar que en la historia había "leyes". Huelga decir que hizo generalizaciones; pero incluso su generalización de que el espíritu humano iba progresando no se basaba en ninguna ley que él viera en los asuntos humanos. Creía más bien que el progreso humano es resultado de un afortunado accidente, lo cual

[12] Véase ROBERT FLINT, *History of the Philosophy of History* (Nueva York, 1894), pp. 289-304, para un estudio exhaustivo de este punto y de la obra histórica de Voltaire en general.

encajaba con su concepción de que los designios de Dios son inaccesibles al conocimiento del hombre.

En sus obras históricas aplicó, pues, un enfoque secular, crítico y empírico a un tema que él consideraba la cultura y civilización totales del hombre [13]. No obstante, pese a sus inclinaciones "científicas", no descuidaba la narración animada en sus escritos históricos. No se estancaba en un cúmulo de hechos áridos, sino que hacía de la historia una cosa entretenida, animada, viva. Al ser criticada su obra por otro historiador, Voltaire hizo el siguiente comentario: "Un historiador tiene muchos deberes. Permitidme recordaros aquí dos que tienen alguna importancia. El primero es no calumniar; el segundo, no aburrir. Puedo excusaros de no cumplir el primero porque serán pocos los que lean vuestra obra, pero no puedo perdonaros por descuidar el segundo, pues yo me he visto obligado a leeros". Huelga decir que Voltaire nunca era aburrido. Su empirismo no era pedante nunca y era ingenioso siempre. En rigor, su "ciencia" histórica siempre tenía tanto de sátira como de ciencia.

X

La historia hacía ver que los hombres son capaces de ilustrarse. Pero, ¿cuál era la fuerza impulsora de este "progreso del espíritu humano"? ¿Cómo habían de instituirse las reformas deseadas? ¿Por los héroes o por el común de las gentes? En esto encontramos una curiosa contradicción en el pensamiento volteriano.

Desde los tiempos de Leonardo y Maquiavelo venía fascinando a los hombres la figura del condotiero, del individuo brutal, basto y, con todo, heroico. Voltaire jalona el fin pasajero de esta tradición. En términos inequívocos y resueltos declaraba: "Detesto a los héroes; hacen demasiado ruido en el mundo", con lo cual se anunciaba que había quedado roto el lazo entre el intelectual y el príncipe, entre el hombre de pensamiento y el hombre de acción [14].

[13] Debe señalarse que Voltaire se quedó muy corto en la realización de este propósito; por ejemplo, subestimó siempre en medida grave el papel positivo desempeñado por la religión en la formación de la cultura.

[14] Sobre el creciente abandono, durante el siglo XVII, del ideal del guerrero o del héroe por el del sabio o del burgués cf. PAUL HAZARD, *La crise de la*

Sin embargo, por aquellas fechas, tal divorcio no fue advertido plenamente por los filósofos del siglo XVIII, ceguera que los hizo caer en lo que casi equivale a contradicción flagrante. Así, aun cuando Voltaire había dedicado su denuncia de los héroes a Federico el Grande, en 1742, después de la victoria conseguida por éste en una batalla, seguía creyendo que la reforma se produciría por obra de un déspota ilustrado [15].

La idea de democracia en sentido moderno era extraña a Voltaire, y sus cartas están llenas de referencias a "la chusma". Los "philosophes", como dice el historiador francés A. A. Aulard, "no tenían ninguna intención de confiar el gobierno de la nación a lo que llamamos el sufragio universal, cosa tan ajena a los pensadores del siglo XVIII, que todavía no tenía nombre" [16]. Además, Aulard señala que el porcentaje de analfabetismo que los *cahiers* de 1788 permiten apreciar era enorme; por esto, la generalidad de la gente hubiera sido insensible a la propaganda filosófica.

Sea como fuere, los "philosophes" no podían decidirse a confiar en el pueblo, e incluso estimaban que para impedir que las masas se rebelaran hacía falta la religión. En carta a Federico el Grande, Voltaire declaraba: "Su Majestad prestará un servicio eterno a la especie humana extirpando esta infame superstición [el cristianismo], no digo entre la chusma, que no merece ser ilustrada y es propensa a todos los yugos, sino entre los bien criados, entre los que quieren pensar".

conscience européenne (1680-1715), 2 vols. (París, 1935) (trad. esp. Rev. de Occ.), vol. II, pp. 126-127. En este movimiento de ideas, Fénelon y Bayle se anticiparon a Voltaire.

[15] Ésta es una de las cuestiones decisivas para la ruptura entre Voltaire, con la mayoría de los demás "philosophes", y Montesquieu; sostenían que el poder absoluto, de ser ilustrado, reportaría al hombre todos los necesarios beneficios de la reforma; Montesquieu, en cambio, recelaba de tal poder centralizado libre de toda cortapisa. En un libro reciente de PETER GAY, *Voltaire's Politics* (Princeton, 1959), se sostiene que "Voltaire puede considerarse a lo sumo como un partidario ocasional e indeciso" del despotismo ilustrado (p. 8, n. 15). Sin embargo, otras consideraciones del autor (por ej., en la p. 89), parecen apoyar nuestra posición. El estudio de Gay es una obra importante sobre las ideas políticas de Voltaire; su bibliografía es muy completa.

[16] A. A. AULARD, *The French Revolution: A Political History*, trad. B. Miall, 4 vols. (Nueva York, 1910), vol. I, p. 121.

Puede que Voltaire tratara con toda intención de explotar las conocidas opiniones de Federico, que despreciaba al populacho y lo llamaba "esa maldita raza" [17]. De todos modos, no cabe duda de que Voltaire y la mayoría de sus colegas "philosophes" no eran revolucionarios democráticos. Abogaban por la reforma impuesta desde arriba. Para decirlo con Tocqueville: "Querían emplear el poder de la autoridad central para destruir todas las instituciones existentes y reconstruirlas con arreglo a algún plan nuevo de su propia invención; ningún otro poder les parecía capaz de llevar a cabo aquella tarea. Decían que el poder del Estado debía ser tan ilimitado como sus derechos: todo lo que hacía falta era obligarlo a hacer buen uso de ambos" [18]. Como Lutero, que se dirigía a los príncipes; como Erasmo, que creía en la educación del príncipe (aunque en este caso no cristiana), los "philosophes" ponían sus esperanzas en los déspotas.

Al principio, los acontecimientos parecieron corroborar las esperanzas de los filósofos. Entre los reyes y las reinas se hizo moda la *pose* de soberanos ilustrados. Catalina de Rusia, José II de Austria, Carlos III de España y otros muchos más abrieron salones y protegieron a los filósofos. Federico el Grande, por ejemplo, expresaba, como hemos visto, concepciones "ilustradas" en religión, practicaba la tolerancia y se consideraba a sí mismo el "primer servidor del Estado". Cabría decir que reclutó grandes filósofos al modo en que su padre había reclutado soldados gigantescos.

Poco a poco, sin embargo, fue resultando evidente que la Ilustración, por lo que a los soberanos se refería, se había convertido en otra "mascarada de corte". En Francia, el fracaso del programa Turgot-Necker de reforma desde arriba hizo caer en el descrédito a los defensores del despotismo ilustrado.

Si no cabía ilustrar convenientemente a los déspotas, ¿a quién habrían de dirigirse los "philosophes"? ¿Por qué, si creía que todos los hombres poseían un sentido común natural, no trató Voltaire de ilustrar a todos los hombres? ¿No era una contradicción afirmar que "hay leyes naturales a que han de acomodarse los seres humanos de todas las partes del mundo" y luego llamar a la gente "chusma": de-

[17] Véase además W. F. REDDAWAY, *Frederick the Great and the Rise of Prussia* (Nueva York, 1904), p. 161.

[18] ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *The State of Society in France before the Revolution of 1789*, trad. H. Reeve, 3.ª ed. (Londres, 1888), pp. 59-60.

nunciar furiosamente el culto de los héroes y después exaltar a los déspotas?

La explicación puede encontrarse en parte en que Voltaire era un "snob", que despreciaba a los que estaban por debajo de él y quería ponerse al nivel de los que ocupaban un plano más alto. Quizá sea también que escribiera para los salones y en función de los salones por no contar con más público que el de éstos [19]. De todos modos, con su sentido común práctico cultivó el jardín que se le brindaba. Siendo imposible ilustrar al pueblo, llevó su luz adonde pudo.

Pero la luz de la razón era más fuerte de lo que Voltaire había supuesto: puso al desnudo ante el público los males del Estado, de la sociedad y de la religión y creó un estado de ánimo de disentimiento razonado respecto de la autoridad tradicional. Y cuando el medio de reforma propuesto, el despotismo ilustrado, falló, los hombres recurrieron a procedimientos más broncos: los de la revolución.

Es posible que Voltaire no fuera revolucionario en sus propósitos, pero lo fue sin duda en sus ideas. Su fusión del empirismo inglés con el método francés de la duda era explosiva. Así, las mismas ideas que formaron las revoluciones inglesas del siglo XVII y a su vez fueron formadas por éstas rebrotaron en revolución (unidas, naturalmente, a otros factores) al ser transplantadas por Voltaire al suelo de Francia. No cabe duda de que Voltaire había cultivado su propio jardín, pero con resultados inesperados.

[19] Sin embargo, como veremos, Rousseau desarticuló este conjunto de circunstancias atacando la cultura de los salones y apelando a la "gente sencilla" que sabía leer.

CAPÍTULO XV

MONTESQUIEU

I

MONTESQUIEU publicó sus *Cartas persas* a la edad de 32 años. Fueron un éxito instantáneo; en el año de 1721 salieron a la luz ocho ediciones de la obra. Una de las razones del éxito fue que Montesquieu acertara de lleno el momento para publicarlas: la regencia que asumió el poder después de la muerte de Luis XIV había reaccionado contra el absolutismo y la hipocresía religiosa del Rey Sol y estaba dispuesta a reírse de las flaquezas del antiguo régimen. Por otra parte, Jean Chardin había publicado hacía poco su *Viaje a Persia* y, en general, el interés por el Oriente alcanzaba entonces su punto más alto en Francia [1].

Las *Cartas persas*, con su ingeniosa irreverencia y su sabor exótico, no podían por menos de despertar el interés de una sociedad en la que el tedio se consideraba el peor de los males. El modo de escribir de Montesquieu era sumamente ameno. Su empleo de párrafos breves, aforísticos (que a veces se reducían a una frase) y su lenguaje mordaz y nervioso surtieron un efecto inmediato. Desgraciadamente, tal estilo

[1] La primera parte de la obra de JEAN CHARDIN, *Voyage en Perse et autres lieux de l'Orient*, se publicó en 1686, pero la totalidad de la obra, en diez vols., no vio la luz hasta 1711, en Amsterdam. Algunos años antes, alrededor de 1701, se había publicado también una traducción de *Las mil y una noches* que Montesquieu leyó cuidadosamente.

entrañaba un peligro: tendía a convertirse en una serie de pomposas generalizaciones, y, en efecto, de este vicio dieron crecientes pruebas sus obras posteriores, en que empleó su estilo aforístico en una vena más seria. Sin embargo, para la finalidad satírica de las *Cartas persas*, el estilo de Montesquieu era perfecto.

En esta sátira pulsaba ya la nota que había de resonar en todas sus obras: la preocupación por la virtud y la libertad. Este motivo se aprecia claramente en el inolvidable cuento de los trogloditas. Un amigo escribe desde Persia a Usbek, uno de los dos viajeros, preguntándole si los hombres son más felices gozando de los placeres y de la satisfacción de los sentidos o practicando la virtud. En la Carta XI, Usbek responde que "hay algunas verdades que no basta con defenderlas [intelectualmente], sino que es menester también hacerlas sentir, y éstas son las de la moral. Acaso haga más impresión en ti este trozo de historia que una sutil metafísica" [2], y a continuación procede a referir la historia de los trogloditas.

Son los trogloditas un pueblo que no conoce principio alguno de equidad ni justicia. Matan a su rey y nombran magistrados para sustituirlo; luego degüellan a los magistrados y en estado de salvajismo natural, sólo piensan en sí mismos. Su lema es: "Viviré feliz". Sobre esta base, como hace ver Usbek, atendiendo sólo a sus propios intereses sin cuidarse del interés general, los trogloditas sufren la ruina económica, la pérdida de sus bienes y la destrucción de sus familias. Asolados por una epidemia, son curados por un médico extranjero, al que luego no pagan. Cuando la epidemia rebrota, el médico vuelve al país de los trogloditas, pero esta vez no para curarlos, sino para decirles que no son "humanos" y que, por tanto, merecen morir.

Usbek prosigue la historia de los trogloditas en la Carta XII. A la peste y a la desaparición de los trogloditas sólo sobrevivieron dos familias que, virtuosas y honorables, se habían retirado a un remoto rincón del país a trabajar y criar a sus hijos. Estas dos familias educan

[2] La postura de Montesquieu parece acusar la influencia de Pascal. A este respecto interesa también hacer notar que los "philosophes", como Voltaire, consideraban la historia como enseñanza filosófica mediante ejemplos. Para los escritos de Montesquieu, véase *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (París, 1950-1955) y las *Œuvres complètes* publicadas por la Pléiade (París, 1947), con un excelente prólogo de Roger Caillois, que en las *Cartas persas* ve prefigurada una "révolution sociologique".

a sus hijos haciéndoles sentir "que siempre el interés de los particulares está en el interés común; que querer apartarse de él es querer perderse". Casándose unos con otros, las dos familias crecen y prosperan viviendo una vida feliz y adorando piadosamente a sus dioses. Con líricos acentos, Montesquieu, en la persona de Usbek, describe la dichosa vida pastoral de los trogloditas.

Sin embargo, al llegar a la Carta XIV parece que ya son demasiado felices. Deciden elegir un rey y con tal fin se dirigen a su ciudadano más sabio y virtuoso, un anciano venerable. Pero éste, con gran sorpresa por parte de ellos, les replica exclamando: "Vuestra virtud ya empieza a resultaros gravosa... Se os hace muy duro este yugo [de la virtud]; preferís estar sujetos a un príncipe y obedecer sus leyes menos rígidas que vuestras [virtuosas] costumbres." Y dicho esto, el anciano desprecia el honor que quieren conferirle y llora la degeneración de su pueblo [3], con lo que termina la historia de los trogloditas.

En este relato, Montesquieu expone su convicción de que la vida mejor no es la existencia hedonística, libertina, sino la virtuosa, subrayando asimismo la moraleja de que la libertad y la virtud están indisolublemente unidas. Más adelante, en el *Espíritu de las leyes*, recalcará que la virtud es el principio predominante en una forma de gobierno republicana y que, cuando la virtud falla, la libertad se esfuma en manos de un monarca o un déspota. Así, en la primera y en la última de sus obras, Montesquieu desarrolló el mismo tema dominante: el tema de la virtud y la libertad.

II

Las ideas de Montesquieu fueron expuestas en términos de mayor rigor y acaso de seriedad en las dos grandes obras que siguieron a las *Cartas*: las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la deca-*

[3] El psicólogo contemporáneo ERICH FROMM ha escrito un libro con el provocativo título de *Escape from Freedom* (Nueva York, 1941), en el que desarrolla el mismo tema: que la carga de la libertad y del comportamiento virtuoso es demasiado pesada para el hombre moderno, que siente la necesidad de evadirse de ella confundiéndose en un movimiento de masas como el fascismo.

dencia de los romanos y el *Espíritu de las leyes*. A fin de prepararse para escribir estas obras, Montesquieu quiso familiarizarse directamente con las instituciones políticas y sociales de muchos países europeos, y con este objeto salió de París en 1728 y efectuó un viaje por Alemania, Austria, Hungría, Italia (sobre todo Venecia, Milán, Turín, Florencia y Roma), Suiza, la Renania, los Países Bajos y, por último, Inglaterra. Pasó en Inglaterra la mayor parte de su estancia en el extranjero; llegó procedente de Amsterdam en el yate de Lord Chesterfield en 1729, inmediatamente después de que Voltaire regresara a Francia, y permaneció allí hasta 1731.

El principal interés de Montesquieu lo atrajo la constitución política inglesa. Aunque antes se había ocupado de ciencia, entonces hizo poco caso de Newton y Locke, o de la física, la psicología o la epistemología [4]. Al contrario que a Voltaire, a Montesquieu le impresionó más la posición de la aristocracia inglesa que la situación de los hombres de ciencia y comerciantes. Miembro de la nobleza de la toga, ex presidente del "Parlement" de Burdeos (cargo que heredó de un tío suyo, el cual lo debía a un abuelo de Montesquieu), se codeó principalmente con sus compadres aristócratas ingleses. Asistió a las sesiones de ambas Cámaras del Parlamento, fue presentado al rey y se le hizo miembro de la "Royal Society". Lo que vio en Inglaterra aumentó el prejuicio de Montesquieu considerando a la nobleza un poder "equilibrador" en el Estado. En conjunto, sin embargo, la repercusión de Inglaterra sobre Montesquieu no fue en modo alguno tan poderosa ni importante como había sido para Voltaire.

De vuelta en Francia en 1731, Montesquieu se retiró a su propiedad de Brède para escribir un estudio sobre la grandeza y la decadencia

[4] En 1716, elegido miembro de la Academia de Burdeos, Montesquieu logró desviar el interés de esta corporación haciéndolo pasar de la música a la ciencia. En las sesiones de la Academia, el propio Montesquieu leía trabajos de física y, sobre todo, de zoología. También anunció su propósito de escribir una historia de la tierra, de la que llegó a componer un esquema en 1719. Al parecer, abandonó sus especulaciones científicas por debilidad de la vista; sea como fuere, en la época de su estancia en Inglaterra parece que había perdido ya su interés por la ciencia. Véase, además, DÉSIRÉ ANDRÉ, *Sur les écrits scientifiques de Montesquieu* (París, 1880). En un excelente artículo de HENRY GUERLAC, "Three Eighteenth Century Social Philosophers: Scientific Influences in Their Thought", *Daedalus* (Winter, 1958), se trata de los intereses científicos de Montesquieu y de Voltaire.

de los romanos [5]. El tema en que realmente pensaba era la cuestión más amplia de las causas que determinan la decadencia y derrumbamiento de *cualquier* nación, aunque se tiene la sensación de que pensaba especialmente en Francia. De hecho, las *Consideraciones*, publicadas en 1734, sirvieron realmente para tratar de despertar a Francia impulsándola a la reforma y la recuperación. Lo que Montesquieu hizo fue emplear el método de la historia comparada y no de los relatos de viaje "comparados" (como en las *Cartas persas)*, pero teniendo presentes las mismas referencias a los asuntos de su época.

Las *Consideraciones* constituyen uno de los primeros y mejores exponentes de la literatura dedicada al tema de la decadencia y derrumbamiento de las naciones que con tanta fuerza atraía, al parecer, al siglo XVIII [6]. Tal obra, sin embargo, no era reflejo de pesimismo o desesperación. Aunque convencido de la mutabilidad de todas las cosas (en el *Espíritu de las leyes* decía de Inglaterra: "Como todas las cosas humanas tienen un fin, el Estado de que hablamos perderá su libertad. Roma, Lacedemonia y Cartago han perecido todas"); aunque penetrado, decimos, de este convencimiento, Montesquieu creía que la decadencia de las instituciones puede detenerse si se conocen sus causas, y fueron estas causas las que trató de determinar en su estudio sobre las instituciones romanas. Creía que el pasado puede ser maestro del presente porque los hombres eran entonces iguales a como son hoy; que los hombres tienen siempre las mismas pasiones y que, por tanto, las instituciones humanas funcionan eternamente del mismo modo. En sus *Consideraciones* decía: "La historia moderna nos ofrece un ejemplo de lo que entonces ocurrió en Roma, y esto es muy notable, porque, como los hombres siempre han tenido las mismas pasiones en todos los tiempos, aunque las ocasiones que provocan los grandes cambios difieran, las causas son siempre las mismas."

Es manifiesto que Montesquieu compartía la creencia dieciochesca en la causalidad rigurosa y la extendió a la esfera de la historia. Basándose en tal fe pudo tratar de determinar las leyes del cambio histórico. El estímulo de esta labor era, como ya hemos indicado,

[5] En Brède, Montesquieu se dedicó también al cultivo de la vid. Como él mismo confesó, la venta de sus libros contribuyó mucho a la de sus vinos.

[6] La *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* de GIBBON es obra tan conocida, que sólo la mencionaremos de pasada a título de ejemplo secundario

el deseo de reformar a Francia y sus instituciones políticas y sociales. Su obra era, pues, optimista y proyectada hacia el futuro y no, como ilustran exponentes del siglo actual, como *La decadencia de Occidente* de Spengler, desesperanzada. Con las *Consideraciones,* Montesquieu quería aleccionar a los franceses con el ejemplo de los romanos. Después, en el *Espíritu de las leyes* confiaba en que Francia aprendería de Inglaterra, pues en caso contrario le constaba que los franceses perderían frente a los ingleses (ya que éste era, en fin de cuentas, el principal conflicto de potencias en el siglo XVIII).

En rigor, las *Consideraciones* no son una historia de Roma, sino una serie de reflexiones o comentarios sobre tal tema; antes al contrario cabe decir, si se nos permite jugar al equívoco, que suponen un considerable conocimiento de la historia de Roma [7]. La mayoría de los asiduos a los salones que leyeran el libro de Montesquieu tenían esta formación clásica y compartían lo que un autor contemporáneo ha calificado de "culto a la antigüedad" [8]. Para los franceses instruidos del siglo XVIII, los acontecimientos de la vida de César eran tan familiares como los de Luis XIV (si no más), y alusiones a la antigüedad clásica que para nosotros no significan nada despertaban en ellos largas resonancias [9].

Por muchos conceptos, las *Consideraciones* pueden entenderse como un libro de virtudes y vicios. Así, en el estadio del auge de Roma se nos informa de las virtudes que "causaron" aquella floración política y en el período de decadencia se señalan los vicios determinantes de ésta. En general, Montesquieu se preocupaba principalmente de las virtudes. En vez del "salvaje noble" rousseauniano, hizo un retrato del "romano noble", que era virtuoso, nada avaricioso, que estaba ansioso de honores y enamorado de su país o ciudad-estado.

[7] Sobre las fuentes de la historia de Roma de que se sirvió Montesquieu, cf. A. J. GRANT, "Montesquieu", en *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason,* edit. F. J. C. Hearnshaw (Londres, 1930), pp. 116-117; véase también ROGER B. OAKE, "Montesquieu's Analysis of Roman History", *Journal of the History of Ideas* (enero, 1955).

[8] Véase, además, HAROLD T. PARKER, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries* (Chicago, 1937).

[9] Ya hemos mencionado el uso que del nombre de Junio Bruto hizo el autor anónimo de la *Vindiciae contra tyrannos.* Sobre todo este tema, véase GILBERT HIGHET, *The Classical Tradition* (Oxford, 1949).

Sin embargo, las virtudes de las instituciones romanas eran más importantes todavía que las virtudes de los hombres, ya que las instituciones eran las que guiaban a los hombres. Las fuentes de la grandeza de Roma estaban, por tanto, en la voluntad de adoptar las costumbres de otros pueblos cuando eran mejores, en el ejercicio constante del arte de la guerra (basándose, como Maquiavelo, en Vegecio, Montesquieu hizo un análisis de "El arte de la guerra entre los romanos") y en convertir la libertad en alma del Estado (toda vez que ésta era la que "movía" al Estado).

Gran importancia revestía la división equitativa de la tierra entre los romanos, lo cual significaba que el labriego era soldado y que el lujo no existía. Como Rousseau más adelante, Montesquieu creía que las artes se originaban al aparecer la desigualdad: "Cuando las leyes [relativas a la propiedad equitativa] no se cumplían rigurosamente, ocurría lo mismo que hoy ocurre entre nosotros; la avaricia de algunos y la prodigalidad de otros hacía que la propiedad se reuniese en pocas manos, y en seguida se introducían las artes, por las mutuas necesidades de los ricos y de los pobres."

La decadencia de Roma se produjo porque su engrandecimiento tuvo por consecuencia, inevitablemente, la corrupción de las virtudes romanas. Anticipándose a *El espíritu de las leyes,* donde generalizó la idea de que una república de virtud sólo puede existir en un pequeño territorio, Montesquieu afirmaba que la República romana estaba destinada a sucumbir en cuanto fue violado su principio (o sea, la virtud). Al hacer su aparición los ejércitos mercenarios y las masas desposeídas de tierras, "sólo se trataba ya de cómo iba a morir y de quién habría de derrocarla". Sila, Pompeyo o César: la República estaba condenada al acabamiento.

Montesquieu negaba categóricamente que la guerra de clases hubiera sido la causa de la decadencia de Roma. Para él, la rivalidad entre patricios y plebeyos era muestra de salud. En palabras que importan en la actualidad, recalcaba que

"Los historiadores sólo hablan de las divisiones que perdieron a Roma; pero no ven que aquellas divisiones eran necesarias, que siempre habían existido y que existirían en lo sucesivo. La expansión de la república fue lo que envenenó la situación y convirtió los tumultos populares en guerras civiles... Y por regla general, siempre que reine tranquilidad absoluta en un Estado que lleve el nombre de repú-

blica, puede asegurarse que en él no existe libertad. Lo que en un cuerpo político se llama unión es cosa muy equívoca; la verdadera unión es armonía, por la cual todas las partes, por opuestas que nos parezcan, concurren al bien general de la sociedad; como las disonancias en la música, concurren al concierto total."

Hablar de unidad en un Estado despótico —declaraba Montesquieu— era hablar de una unidad "muerta".

Roma decayó, no por las divisiones políticas, sino por perder sus virtudes, guerreras y otras; por violar su principio geográfico y haberse extendido en exceso (haciendo forzoso el despotismo, que llevaba consigo la consiguiente decadencia); por permitir que su dinero se disipara en Oriente, cuando durante su auge lo había absorbido de todas las provincias conquistadas y, por último, porque las riquezas que realmente tenía acabaron por corromperla.

Roma degeneró, pues, en el epicureísmo. Se olvidó del estoicismo que sus mejores emperadores (como Marco Aurelio) y el propio Montesquieu tanto admiraban. (Hasta tal punto estaba enamorado Montesquieu del estoicismo, que se expuso a una severa reprobación eclesiástica de su obra incluyendo en el capítulo XIII un elogio de la costumbre romana del suicidio.) Epicúreos (es decir, hedonistas) y sin virtud, los romanos habían entrado por el camino de los trogloditas. Su ruina y acabamiento sólo eran ya cuestión de tiempo.

III

De la misma manera que el *Príncipe* era un fragmento de una obra más extensa (los *Discursos*), las *Consideraciones* sólo eran en esencia un desarrollo parcial del *Espíritu de las leyes*. Publicada en 1748, esta última obra tuvo ocupado a Montesquieu más de veinte años, como él mismo nos dice. Había de ser la coronación de sus esfuerzos, en la que se expondrían muchas de las ideas que se encuentran en las *Cartas* y en las *Consideraciones*, si bien en forma más generalizada, amén de muchas ideas nuevas. Su popularidad fue inmediata: tuvo veintiuna ediciones en dieciocho meses. Quizá se haya permitido que eclipse indebidamente a las *Consideraciones*. De todos modos, presenta de un modo pronunciado los valores y a la vez los puntos flacos del pensamiento de Montesquieu.

En el prólogo, el autor nos invita a juzgar el libro en su totalidad, sin limitarnos a aprobar o desaprobar determinados párrafos. Lo que en realidad nos pide es que expresemos nuestro juicio sobre su método y no sobre la exactitud de los determinados datos que pueda citar [10]. Este método se expone de un modo claro e inequívoco en el mismo primer capítulo de la obra. La exposición va dirigida especialmente contra Hobbes y pone de manifiesto la fuerte influencia ejercida por Descartes sobre Montesquieu.

"Las leyes son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas, y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes..., el hombre tiene sus leyes. Los que dicen que una fatalidad ciega ha producido todos los efectos que vemos en el mundo han proferido un gran absurdo, pues, en efecto, ¿qué mayor absurdo puede haber que el de una fatalidad ciega que ha creado seres inteligentes? Hay, pues, una razón original, y las leyes son las relaciones que se encuentran entre ella y distintos seres y las relaciones de estos seres entre sí."

Hobbes había considerado las leyes como institución del hombre más que como derivados de la "naturaleza de las cosas" y al desarrollar su metafísica materialista había proferido el "gran absurdo" de la fatalidad ciega.

Partiendo de la "naturaleza de las cosas", Montesquieu se puso a deducir los principios o leyes que expresan relaciones necesarias. Concretamente, como nos dice en el título completo de su obra, quería derivar "El espíritu de las leyes, o de la relación que las leyes deben tener con la constitución de cada gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio, etc.". Creía que en la "infinita variedad de las leyes y las costumbres" que se encontraban entre los hombres (y que había descubierto durante sus viajes y en su estudio de la historia) existían principios sencillos. "He establecido principios", afirmaba, "y he visto casos particulares que se ajustaban por sí mismos a tales principios; la historia de todas las naciones se reduce a sus consecuencias."

[10] Para un estudio de la exactitud de los datos de Montesquieu, en su relación con la literatura de viajes, véase MURIEL DODDS, *Les récits de voyages: sources de l'Esprit des Lois de Montesquieu* (París, 1929).

Voltaire se había ocupado del "progreso del espíritu humano" Montesquieu eligió como tema de estudio las instituciones jurídicas y políticas, atendiendo especialmente al "espíritu" que las anima. A su modo de ver, la principal institución política es el gobierno, y de la forma de gobierno es de lo que se deriva el "espíritu de las leyes".

Montesquieu distinguía tres formas de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. Consideraba que la forma republicana es aquella en que gobierna el pueblo o una parte de éste, definición que le permitió clasificar como republicano el gobierno aristocrático. Cuando gobierna un solo hombre con arreglo a leyes fijas, establecidas, tenemos la monarquía; cuando el gobierno lo ejerce un solo hombre, sin leyes, el despotismo [11].

La forma o naturaleza del gobierno es su estructura particular; su principio es lo que le hace moverse o, dicho más cabalmente, las "pasiones humanas que lo ponen en movimiento". En la democracia, el principio es la virtud (refiriéndose a la política y no a la individual); en la aristocracia es la virtud unida a la moderación; en la monarquía, las leyes sustituyen a la virtud (como hemos visto en la historia de los trogloditas), y el honor es el principio motor. Montesquieu cuidaba de recalcar que se trataba solamente de tipos "ideales". No es —señalaba— que una república tenga virtud, sino que *debe* tenerla, pues, en caso contrario, "el gobierno será imperfecto".

Cada uno de los principios de los tres gobiernos tiene su forma de corrupción (Montesquieu seguía hablando de "tres gobiernos" cuando en realidad consideraba a la aristocracia una cuarta forma). La democracia se corrompe por exceso o por defecto del espíritu de igualdad y por pérdida de la virtud; la aristocracia se corrompe cuando los nobles pierden la moderación y se vuelven arbitrarios, y la monarquía, cuando se suprimen las prerrogativas y privilegios de las corporaciones y de las ciudades desembocando en un despotismo de todos o de uno. El propio despotismo está corrompido ya desde el primer momento por principio, y no puede más que seguir descendiendo por su pendiente de corrupción; pues, una vez corrompido el principio de gobierno, hasta las mejores leyes se vuelven malas.

[11] Montesquieu se desvió aquí de la tradicional división de los gobiernos en monárquicos, aristocráticos y democráticos, basada en el número de personas que gobiernan. Cuando —como veremos más adelante— abordó el estudio de los principios que animan estas formas de gobierno, consideró la aristocracia como forma basada en un principio distinto del que anima la forma republicana.

Además de su teoría general de las formas y principios de gobierno, Montesquieu hacía una exposición y un análisis de la constitución inglesa, y lo que dijo acerca de la forma inglesa de gobierno había de ejercer fuerte influencia en sus contemporáneos.

Montesquieu escogió la constitución inglesa como caso típico por cuanto —señalaba— tenía por objeto directo la libertad política. Definía la libertad como "el derecho a hacer lo que las leyes permiten, y si un ciudadano puede hacer aquello que éstas prohiben, dejará de tenerla, pues los demás podrán hacer otro tanto". Sólo hay un modo de conservar la libertad —afirmaba— y consiste, como en Inglaterra, en el equilibrio y en la división del poder. Por tanto, la libertad sólo puede "encontrarse en los gobiernos moderados", es decir, aristocráticos, en los que "las cosas están dispuestas de tal modo que el poder frena al poder".

Montesquieu no distinguía con claridad suficiente entre la división mecánica del poder en el gobierno y la distribución efectiva del poder en la sociedad, pero la distinción está implícita en su obra. Dividía el poder mecánicamente en ejecutivo, legislativo y judicial, manteniendo que toda la libertad se pierde cuando "el mismo hombre o el mismo grupo de príncipes o de nobles o de gente del pueblo ejercen estos tres poderes". Afirmaba también que hasta el ejercicio conjunto de los poderes ejecutivo y legislativo por un solo hombre o por un solo grupo asfixiaría la libertad; y esto lo decía aunque por aquellas mismas fechas, en la Inglaterra de 1730, Walpole y su gabinete ejercían ambos poderes. Pero no debemos olvidar que se refería a un gobierno "ideal".

La otra división del poder establecida por Montesquieu es la de tres fuerzas sociales: el rey, los intermediarios y el pueblo. El poder intermedio, según la teoría de nuestro autor, es la aristocracia de los "privilegiados". Estos hombres, que se distinguen por el nacimiento, las riquezas o los honores, han de desempeñar un papel que esté en armonía con su valor; quedar sujetos al juicio del pueblo equivaldría a una esclavitud. Los nobles, pues, deben serlo hereditariamente y estructurarse en una Cámara Alta en la que puedan contener las iniciativas del pueblo.

El pueblo, en cambio, integrado en la Cámara Baja, estaría en condiciones de contener la actuación de los nobles. Montesquieu reconocía abiertamente la rivalidad de clase entre los dos órdenes y admitía que tenían "puntos de vista e intereses distintos", pero esto, como ya hemos visto en las *Consideraciones*, es lo que daba vida al Estado y lo mantenía en una saludable "armonía" o equilibrio de fuerzas. Una vez más, Montesquieu expresaba su fe en la virtud y la necesidad de las "divisiones políticas", lo cual constituye una de las convicciones clave del liberalismo moderno.

IV

¿Qué posición política concreta mantenía Montesquieu y qué efecto global ejercieron sus teorías? No era ciertamente demócrata. La separación y el equilibrio de poderes eran opuestos a la democracia y, en el esquema o plan de Montesquieu, el cambio social o político sólo podía producirse mediante el concierto y el acuerdo de los tres poderes. Era, pues, un conservador liberal o un liberal conservador, que abogaba por un gobierno limitado, equilibrado, constitucional, es decir, por un gobierno inspirado en el modelo inglés.

¿Llegaron más lejos las teorías de Montesquieu en sus intenciones o en sus efectos? Él mismo manifestó muy claramente en el prólogo al *Espíritu de las leyes* que no abrigaba ningún propósito revolucionario. "No escribo para censurar lo que esté establecido en un determinado país, sea el que fuere. Cada nación encontrará aquí la razón de sus máximas." Advertía que, si el pueblo era ilustrado, se daría cuenta de que los defectos y las virtudes están unidos entre sí y obraría con moderación. En realidad —decía—, su libro haría que los que obedecieran experimentaran un nuevo placer en obedecer. Y añadía que sería muy extraño que las leyes que convenían a una nación pudieran convenir a otra cuyo clima, configuración del terreno e historia fueran muy diferentes.

A pesar de todas estas reverencias al *status quo*, Montesquieu era un innovador peligroso. Estaba muy bien declarar que los países han de tener distintas costumbres y leyes, pero ensalzar la constitución inglesa por su "libertad política" representa arrojar dudas sobre la sinceridad de su tolerancia, que afirma ser igual hacia todas las formas

de gobierno. En suma, su obra demostraba claramente que prefería un gobierno libre, mixto [12], punto en el que vemos un conflicto entre el Montesquieu "científico" y el Montesquieu "filósofo". El científico ha de aceptar todas las formas como resultado inevitable de la "naturaleza de las cosas"; el filósofo, en cambio, establece un "tipo ideal", esperando que sea posible hacer que la realidad corresponda a tal tipo.

Huelga decir que, fundamentalmente, las intenciones de Montesquieu, como las de Voltaire, eran reformadoras más que revolucionarias, pero, ello no obstante, sus ideas ejercieron gran influencia en las dos revoluciones políticas del siglo XVIII, o sea, la americana y la francesa. En el texto de la Constitución americana así como en la propaganda pre-revolucionaria se invocaba conscientemente la teoría de la división y equilibrio de poderes. El efecto surtido en Francia por el *Espíritu de las leyes* fue intensificar el descontento con el antiguo régimen y alentar a los hombres a buscar la libertad inspirándose en el modelo inglés.

Voltaire había creído en la reforma por obra de un déspota ilustrado: como hemos visto, los déspotas hicieron traición a su papel y dejaron la tarea a otras manos. Montesquieu puso su fe en la aristocracia y apoyó a los "Parlements" contra la monarquía [13]. Pero los acontecimientos habían de traicionar su confianza. Fue la aristocracia francesa la que empezó la Revolución. En 1787, los "Parlements" se opusieron a los esfuerzos de la monarquía por llevar a cabo las reformas necesarias, empeñándose en cambio en convocar una sesión de los Estados Generales que, según creían, serían dominados por la aristocracia. Cuando los Estados Generales se reunieron en 1789, el que ocupó el poder fue el pueblo y no la aristocracia. En vez de equilibrar el Estado, la aristocracia había contribuido a derrocarlo.

Como en su época los humanistas, Montesquieu había contribuido, junto con Voltaire y los demás "philosophes", a crear un ambiente de disentimiento razonado. Sin embargo, él y los filósofos no estaban en condiciones de dominar el afán de reforma. Fue Rousseau el que, por así decir, apostó por el caballo ganador y aportó la justificación

[12] ¿Quiere esto decir que Montesquieu creía que podían mezclarse los principios de los cuatro tipos de gobierno? Este punto no queda claro en su obra.

[13] Así, Montesquieu se colocó en el mismo campo que, por ejemplo, el conde de Boulainvilliers, favorable al control aristocrático del gobierno, y en contra, por ej., del Abate Dubos, realista, y de los fisiócratas.

filosófica de la democracia que faltaba en la obra de Montesquieu y de Voltaire [14]. En cuanto a Montesquieu, la realización más próxima a su teoría no cristalizó en su país, sino en los Estados Unidos de América, país sin aristocracia. ¡Tal es la ironía de la historia de las ideas!

V

Dejando las consecuencias políticas más inmediatas de las teorías de Montesquieu, pasemos ahora a su importancia metodológica y filosófica en un ámbito más vasto. Él mismo creía que su obra abría cauces completamente nuevos. En la primera página del *Espíritu de las leyes* puso el siguiente epigrama: *Prolem sine matre creatam.*

Pero, en rigor, es dudoso que su obra tuviera tanta originalidad como él pensaba. Aunque no hubiera bebido en Vico, como algunos han mantenido, éste le había precedido en muchos aspectos; y otro tanto cabe decir de Maquiavelo [15]. No obstante, la pluma de Montesquieu escribió efectivamente páginas nuevas en la literatura de las humanidades.

Sus méritos como historiador, harto desatendidos hoy, se basan sobre todo en sus *Consideraciones,* pues especialmente en esta obra contribuyó a introducir el método histórico en el pensamiento moderno. La intuición especial de Montesquieu fue la de ver que las instituciones están sujetas a un crecimiento y una decadencia, y que

[14] Claro está que sin la preparación que suponían las obras de Montesquieu y de Voltaire, los esfuerzos de Rousseau hubieran caído en terreno estéril.

[15] Para un estudio sobre las relaciones de Montesquieu con Vico, véase FLINT, *op, cit.*, pp. 265-266. La comparación de Montesquieu con Maquiavelo revela notables paralelismos. Los dos escribieron comentarios sobre la historia de Roma; los dos se interesaron por el arte de la guerra y se sirvieron de Vegecio como base de referencia; los dos deseaban descubrir "leyes" en la historia, y los dos creían que tales leyes eran posibles porque los hombres tenían siempre las mismas pasiones. Y, por último, en el sentido más amplio posible, su finalidad era la misma, pues uno y otro se proponían crear una "ciencia" de la política. (Al igual que Maquiavelo, Montesquieu también compuso obras más ligeras y, así, para satisfacer los intereses más frívolos de los salones, escribió algunas novelas, como *El Templo de Gnide* y *Arsace et Ismène,* dignas de nota solamente por deberse al autor de las *Cartas persas* y del *Espíritu de las leyes.)*

deben juzgarse con referencia al período en que las observamos. Trató, pues, de penetrar en el "espíritu de la época" que estudiaba y no de juzgarla, como hizo Voltaire, por los raseros del siglo XVIII.

Pero al ponerse a escribir el *Espíritu de las leyes,* Montesquieu dio un paso en falso: se olvidó de sus propias lecciones en las *Consideraciones.* Como ha señalado un crítico eminente, prestó "poca atención, en general ninguna, a la cronología de los hechos, aunque es condición indispensable para poder compararlos" [16]. Sus comparaciones eran, pues, comparaciones "ideales", atemporales; sin embargo, esto representaba desperdiciar toda la utilidad del método histórico, que tan penosamente había desarrollado en su obra sobre los romanos. Advertimos esto claramente en el modo en que, en el *Espíritu de las leyes,* trata las instituciones jurídicas y políticas como si fueran objetos estáticos, en los que influyen principalmente las condiciones de tamaño o proporciones y clima, esto es, los factores geográficos. El factor tiempo se desatiende, salvo en la idea de que cuando el principio de un gobierno está corrompido, la consecuencia es la decadencia, pero se trata simplemente de una decadencia "ideal" en un vacío atemporal.

Sin embargo, el haber traicionado su propio método histórico le ayudó a crear otro campo de estudio más nuevo: la sociología. En este sentido cabe decir que su obra fue "prole creada sin madre". Como nos dice el moderno sociólogo francés Émile Durkheim, Montesquieu dio al nuevo campo de estudio su objeto propio y le marcó la senda o camino que en él había de seguir. Comprendió que los hechos sociales eran objeto legítimo de ciencia y que, al igual que otros hechos cualesquiera, estaban sujetos a leyes generales. Vio también que todos los hechos sociales son partes de un todo relacionadas entre sí y que sólo deben juzgarse y valorarse dentro de su contexto. Por último, estableció que el método acertado que había de seguirse en la nueva ciencia era la comparación y la clasificación, y con referencia a ésta última instituyó la noción de tipos sociales [17].

[16] FLINT, *op. cit.*, pp. 267-268.

[17] La crítica de Montesquieu hecha por DURKHEIM está en su tesis doctoral, reimpresa en francés, traducida del original latino, en *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie* (París, 1953). Otras opiniones sobre Montesquieu pueden encontrarse en ALBERT SOREL, *Montesquieu* (París, 1887), que, aunque se recomienda con frecuencia, es obra cuyo valor se ha exagerado; LOUIS

Éstos, como hemos visto, eran "tipos ideales". Desde el punto de vista histórico, eran equivocados y representaban un paso atrás en punto a método. Sin embargo, desde otro punto de vista, la introducción de "tipos ideales" constituye un poderoso instrumento de análisis permitiéndonos buscar el principio en que se basa un enorme cúmulo de apariencias distintas.

Montesquieu tenía conciencia en parte de las ambigüedades que su método entrañaba. Constantemente subrayaba el hecho de que no se ocupaba de la realidad efectiva, sino de la *ideal* [18]. Y así declaraba que no se preocupaba de si Inglaterra gozaba *efectivamente* de la libertad que había descrito, sino únicamente de que estaba establecida por la ley; una ojeada a sus *Notas sobre Inglaterra* demostrará que tenía aguda conciencia de lo corrupta y poco representativa que en realidad era la Inglaterra del siglo XVIII.

Se sirvió de los "tipos ideales" porque, pese a todos sus inconvenientes y limitaciones, el "tipo ideal" le permitía llegar a la estructura esencial de los organismos políticos y observar claramente el juego recíproco de las fuerzas que los animan. Hoy seguimos empleando tal concepto por la misma razón. Se trata, pues, de un instrumento que la moderna sociología ha tomado de Montesquieu con gratitud [19].

En conjunto, pues, la principal contribución de Montesquieu la aportó en el campo de la sociología y no en el de la filosofía de la historia. Su conquista, única en su género, fue la de "viajar" por las esferas de la costumbre y de la ley, primero con fines satíricos y luego con propósito científico. En esto, su espíritu reflejaba la actitud cosmopolita, los intereses internacionales del siglo XVIII [20]. El resultado fue que le fuera posible comparar las instituciones no sólo de Francia o de Europa, sino de todas las sociedades y, en sus mejores momentos, que le fuera dado compararlas imparcialmente.

Es cierto que era demasiado cartesiano de enfoque y que con harta frecuencia se sirvió de los hechos para apoyar principios apriorísticos. Éste fue su flaco especial. Pero ello no significa que su método fuera desacertado en general. Otros podrían perfeccionarlo agregando el empirismo a su racionalismo y elaborando una sociología más científica. Aunque quizá sin madre, la prole de Montesquieu no había de quedar sin progenie propia.

VI

Con todo, en muchos aspectos, Montesquieu fue un profeta sin honores en su época. En realidad no pertenecía al círculo de la *Enciclopedia*. Pese al racionalismo de su *Espíritu de las leyes*, no gozaba de popularidad entre los "philosophes" que se agrupaban en torno a Voltaire. A éstos les enojaba su idea de que lo que convenía al hombre en un clima quizá no le conviniera en otro, de que no existía una solución de validez universal a la cuestión de cómo el hombre debe vivir en una sociedad política. De todos los "philosophes", sólo Diderot figuraba en el cortejo fúnebre que acompañó a los restos mortales de Montesquieu en 1755.

El siglo de Montesquieu le había aclamado primero como autor de una brillante sátira, las *Cartas persas*, que ponía en cuarentena las instituciones establecidas y exaltaba la libertad y la virtud. Cuando apareció el *Espíritu de las leyes*, que ponía en entredicho no sólo las ideas establecidas del antiguo régimen, sino también las ideas nuevas, universales, de los propios "philosophes", sus contemporáneos se sintieron presa de un cierto recelo. Montesquieu había parecido uno de

VIAN, *Histoire de Montesquieu* (París, 1879), que ha de utilizarse con cautela, sobre todo en cuanto al viaje de Montesquieu a Inglaterra, y F. T. H. FLETCHER, *Montesquieu and English Politics*, 1750-1800 (Londres, 1939), que abarca material amplísimo de modo muy sugestivo y acentúa menos la influencia del pensamiento inglés sobre Montesquieu que la de éste sobre los autores ingleses, en particular los de convicciones conservadoras.

[18] Esto no es exactamente lo mismo que el "deber ser" y ha de distinguirse de lo que antes hemos dicho acerca del filósofo que crea un "tipo ideal" confiando en que pueda lograrse que la realidad se acomode a él. En este segundo caso se trata del aspecto platónico de la utilización de un "tipo ideal" en Montesquieu. Para más detalles sobre todo este aspecto del método de Montesquieu, cf. DURKHEIM, *op. cit.*, pp. 91-93.

[19] Los "tipos ideales" han sido utilizados, sobre todo, por Max Weber, aunque de un modo que difiere algo del seguido por Montesquieu. Véase de dicho autor *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. de A. M. Henderson y T. Parsons (Nueva York, 1947), especialmente pp. 12 y ss.

[20] Véase, además, MURIEL DODDS, *op. cit.*, p. 174.

ellos, pero ahora tenían la sensación, no sabían cómo, de que había traicionado a su propia época.

Y tenían razón. No era totalmente del "espíritu de su época", y, en rigor, este mismo hecho fue el que lo hizo más atractivo para el siglo XIX que casi todos sus contemporáneos. Y así ocurrió que, en el período subsiguiente, la obra de Montesquieu pudo valorarse de nuevo en lo que realmente era: no simplemente elogios de la libertad y la virtud políticas, sino escalones sólidos que permitían elevarse a una comprensión más adecuada de la historia y a la nueva ciencia de la sociología.

CAPÍTULO XVI

ROUSSEAU

I

JUAN Jacobo Rousseau fue el revolucionario, el impertinente que por primera vez se atrevió a desafiar de un modo directo y efectivo la concepción racionalista vigente en el siglo ilustrado en que vivió [1]. Llevó a cabo un verdadero corte en la larga tradición de racionalismo que, formada en el norte de Italia antes de 1600, dominó las academias francesas e inglesas en el siglo XVII y fue seguida activamente por Voltaire y por los enciclopedistas en el siglo XVIII. Debido en parte a los mazazos de Rousseau, la estructura formalista de la vida francesa de los salones cedió el paso a una sociedad más igualitaria, y su fe en la ciencia y la sátira capituló ante una concepción que parecía exaltar la conducta instintiva, irracional y emotiva.

Rousseau era un carácter raro y complejo, incapaz de entenderse fácilmente ni consigo mismo ni con su sociedad, y sus ideas reflejan esta faceta de su temperamento. En las páginas siguientes lo estudiaremos en tres aspectos distintos: el de moralista que atacaba la noción de que el progreso es consecuencia de los adelantos de la ciencia y la técnica; el de intruso o extraño que apadrinó la sensibilidad román-

[1] También Montesquieu lanzó el reto, pero el suyo no fue tan directo y de ningún modo tan eficaz como el de Rousseau, al menos en cuanto a las repercusiones inmediatas.

tica y la opuso al racionalismo imperante, y el de pensador revolucionario que fue el primero en estampar en los estandartes políticos de los tiempos modernos los "slogans" contrapuestos del gobierno democrático y del gobierno totalitario.

El nuevo conjunto de ideas de Rousseau —pues todas estaban relacionadas entre sí— amenazaba con hacer saltar el sistema racional de la sociedad de no insertarse en éste. Así, la segunda mitad del siglo XVIII fue el escenario del precario intento hecho por el hombre occidental de conciliar la razón y las emociones, la ciencia y la moral, y de crearse una sociedad en que pudiera vivir una vida de equilibrio. Éste había sido el problema personal de Rousseau, y él lo convirtió, irrevocablemente, en el problema del hombre moderno.

I

Rousseau nació en Ginebra en 1712 y vivió hasta la edad de 66 años. La fuente principal para la historia de su vida —privada lo mismo que pública— la constituyen sus *Confesiones,* una de las grandes autobiografías de la literatura de todo el mundo. Se trata de la revelación franca, a veces escandalosa, de los procesos mentales y emocionales de una personalidad excepcional. Él mismo afirmaba que era único; en la primera página de las *Confesiones* pueden leerse estas frases: "Emprendo una tarea que carece de precedentes... No soy como ninguno de los que he conocido; y aun me atrevo a creer que como ninguno de los que existen."

Su madre murió al darlo a luz y Rousseau fue criado por su padre y por una tía suya. El efecto psicológico que en Rousseau ejerció el haber crecido sin el amor de una madre parece que fue profundo, hasta el punto de que no le abandonó nunca el sentimiento de ser un "extraño". Sea cual fuere la razón a que se debiera, su carácter presentaba una extraña mezcla de arrogancia y de apelación, no desprovista de cierto patetismo, al consuelo por parte de los demás. Al avanzar en la vida fue no poco el consuelo que recibió por parte de las mujeres, cuyos instintos maternales provocaba con frecuencia y a los que recurría sin cesar.

Su padre era un tipo independiente, casi un inútil que se empeñaba en ser maestro de baile en una Ginebra en que estaba prohibido

bailar y que abandonó a su mujer, poco después de la boda, para pasar cinco años en Constantinopla (Juan Jacobo nació un año después de su regreso). Profesionalmente, Rousseau *père* era relojero, figurando, pues, entre los únicos técnicos de alta precisión de la época. También era hombre de variadas lecturas y Rousseau lo recordaba "con las obras de Tácito, Plutarco y Grocio puestas ante sí entre las herramientas de su oficio". Luego, pensando en sí mismo, Rousseau continuaba diciendo, "A su lado está su querido hijo, recibiendo ¡ay! con poco provecho las tiernas enseñanzas del mejor de los padres" [2].

El "mejor de los padres", habiendo herido a un individuo en una pelea, tuvo que huir de Ginebra. Rousseau fue confiado al cuidado de un tío y luego se le puso de aprendiz con un grabador. A la edad de dieciséis años, quizá harto de la disciplina, Rousseau abandonó su empleo y se fue de Ginebra. Se convirtió al catolicismo y empezó sus relaciones con la mujer, representada por Mme. de Warens, a la que en adelante había de llamar "mamá".

No es nuestro propósito exponer con detalle la existencia "picaresca" de Rousseau, tan bien relatada por él en sus *Confesiones;* basta con que señalemos simplemente la falta de todo lazo de su mocedad. Como el Lazarillo de Tormes, vagabundeaba con un pío mendicante, se hizo maestro de música en Lausana y prestó servicios de lacayo, de agrimensor y de preceptor. No es, pues, de extrañar que en el *Emilio* tratase de elaborar un tipo de educación que permitiera al hombre desempeñar el puesto a que la fortuna lo llamase ¡fuera el que fuese! [3].

Hacia 1742 se trasladó a París a buscar fortuna. La Academia de Ciencias examinó su proyecto de un nuevo sistema de notación musical, pero no le atribuyó especial originalidad. Sin desalentarse, Rousseau, después de una breve estancia en Venecia como secretario del embajador, se estableció en París con pretensiones de filósofo y

[2] Véase *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau,* 13 vols. (París, 1905). La edición clásica inglesa de las obras políticas de Rousseau es la de C. E. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau,* 2 vols. (Cambridge, 1915), con excelentes notas al texto francés; la introducción bastante larga de Vaughan acentúa el aspecto colectivista de Rousseau.

[3] Véase *Emile ou de l'éducation,* nueva ed. de F. y P. Richard (París, 1951), p. 12.

de hombre de letras. Tuvo un cierto éxito como autor de libretos de ópera, trabó amistad con Diderot y se convirtió en frecuentador asiduo, "habitué", de los salones.

Sin embargo, nunca se sentía a gusto en la vida alegre y sofisticada de París. Era torpe y un tanto rústico, e incapaz de ocurrencias ingeniosas hasta que la ocasión había pasado ya. De un modo extraño y complicado le escandalizaron el tono lascivo e indolente de la vida de salón, aunque él mismo vivía en el pecado con una ex-tabernera de la que había tenido cinco hijos, todos puestos en la inclusa. Pero, no obstante sus deslices morales, Rousseau sentía que era por naturaleza un hombre bueno, y acabó por creer que lo que le había corrompido a él y a toda la sociedad francesa era únicamente el carácter pervertido, falto de naturalidad, de la vida moderna.

II

La verdadera crisis de su vida y de sus convicciones se produjo en una calurosa tarde de octubre de 1749. En su carácter extático fue semejante a la vivencia de Descartes dándose cuenta de pronto de que el mundo había de resolverse por las matemáticas y al episodio de que fue protagonista Hobbes tomando en sus manos un ejemplar del Euclides en la biblioteca de los Cavendish. Dio a Rousseau la visión de un mundo que de entonces en adelante había de esforzarse por traducir en realidad.

En 1749, la Academia de Dijon había anunciado que concedería un premio a un ensayo sobre el siguiente tema: "¿Ha tendido el progreso de las artes y de las ciencias a la purificación o a la corrupción de las costumbres?" [4]. Rousseau estaba yendo a visitar a su amigo Diderot, entonces encarcelado en Vincennes por infringir la

[4] La palabra "artes" se empleaba con frecuencia en el siglo XVIII para designar los oficios técnicos. Los franceses empleaban la expresión *arts et métiers* en el sentido de artes mecánicas, y en Inglaterra se estableció en 1754 una "Society of Arts and Manufactures". En 1779, y precisamente con el mismo significado se fundó en los Estados Unidos la "American Academy of Arts and Sciences". En su *Discurso sobre las artes y las ciencias*, Rousseau parece emplear el término "artes" en un sentido bastante parecido al que le damos hoy, aunque acentuando ligeramente el aspecto técnico.

censura, cuando leyó el anuncio en el *Mercure de France*. "En el momomento en que lo leí", confiesa, "se me ofreció a la vista otro universo y me convertí en un hombre distinto." Años después escribía a M. de Malesherbes describiéndole el episodio en estos términos:

"Si alguna vez ha habido algo parecido a una inspiración repentina tal fue el impulso que surgió en mí al leer aquel anuncio. De pronto, mi espíritu se sintió deslumbrado por un millar de luces; una muchedumbre de ideas vivas se presentaron de golpe, con una fuerza y una confusión tales, que me causaron una turbación inexpresable; me sentí sobrecogido por un vértigo como de embriaguez. Una violenta palpitación me oprimía, me quitaba el aliento y, no pudiendo ya respirar mientras andaba, me dejé caer bajo uno de los árboles plantados a los lados del camino, y allí pasé una media hora en tal estado de agitación, que al levantarme noté que toda la parte delantera de mi jubón estaba bañada con las lágrimas que había vertido sin darme cuenta. Oh, Señor, si alguna vez hubiera podido escribir siquiera la cuarta parte de cuanto vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad hubiera revelado todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza hubiera denunciado todos los abusos de nuestras instituciones, en qué sencillos términos hubiera demostrado que el hombre es naturalmente bueno, y que únicamente se corrompe por obra de tales instituciones" [5].

Inspirado por tales sentimientos, Rousseau decidió tomar parte en el concurso de Dijon. En un ensayo ardiente, de resonancias evangélicas (un comentarista ha creído percibir en aquellas páginas el tono de un predicador ginebrino tronando contra la Meretriz de Babilonia)[6], acusó a las artes y las ciencias de corromper la moral y la vida toda.

[5] CHARLES W. HENDEL, *Citizen of Geneva: Selections from the Letters of Jean-Jacques Rousseau* (Nueva York, 1937), p. 208. El libro de Hendel comprende una semblanza biográfica de Rousseau de 126 páginas, destinándose otras 250 a la versión inglesa de sus mejores cartas. Véase también *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, publicada por Th. Dufour y P.-P. Plan, 20 vols. (París, 1924-1934).

[6] F. C. GREEN, *Jean-Jacques Rousseau* (Cambridge, 1955), p. 104. La obra más reciente sobre Rousseau, en la que se hace un estudio crítico de su vida y escritos. Aunque de vez en cuando asoma en el libro la antipatía del autor por el tema, ello no ha impedido al Prof. Green llevar a cabo un sutil y penetrante análisis psicológico de Juan Jacobo, traduciéndose en una monografía muy valiosa sobre Rousseau que complementa las *Confesiones* por aprovechar

Con toda probabilidad, la Academia de Dijon no se esperaba esta respuesta. No obstante, concedió el premio a Rousseau, y se lo concedió por lo que, al menos a los ojos de "philosophes" como Voltaire y los enciclopedistas, y también de los industriales de Inglaterra, eran sentimientos de todo punto indignos [7].

III

En ensayo de Rousseau era el reto o desafío más importante lanzado contra la ciencia desde la sentencia pronunciada por la Inquisición contra Galileo en 1633. Desde entonces, la ciencia había podido seguir con bastante facilidad su camino durante más de cien años. Algunos, como Swift y Pope, habían refunfuñado a cuenta de la ciencia, pero ni mucho menos con la convicción profunda que respiraba el ensayo de Rousseau.

En sí, el *Discurso sobre los efectos morales de las artes y las ciencias* no es uno de los mejores textos de Rousseau, como a él mismo no se le ocultaba: "Lleno de fuerza y de fervor, carece por completo de lógica y de orden; de todas mis obras es la más endeble de argumentación y la menos armoniosa. Pero, sean cuales fueren las dotes con que un hombre nazca, no puede aprender en un momento el arte de escribir." Más adelante, Rousseau volvió a escribir la obra por completo y mejor, pero el año de 1749 constituyó el momento crítico.

Aunque afirmaba que "no es la ciencia, me decía a mí mismo, lo que ataco; es la virtud lo que defiendo y ante hombres virtuosos, y el bien siempre es más caro a los buenos que la erudición a los doctos", la realidad es que atacaba a la ciencia. Más aún, lo que decía era

de lleno el epistolario y todas las demás fuentes. La obra de ARTHUR L. SELLS, *The Early Life and Adventures of Jean Jacques Rousseau, 1712-1740* (Cambridge, 1929), debe leerse, naturalmente, junto con los relatos autobiográficos del propio Rousseau en las *Confesiones*, las *Reveries du promeneur solitaire* y los *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*. Otra biografía en lengua inglesa es la de R. B. MOWAT, *Jean-Jacques Rousseau* (Londres, 1938).

[7] Sobre los demás trabajos presentados y sobre la Academia de Dijon, véase ROGER TISSERAND, *Les concurrents de J.-J. Rousseau* (París, 1936), y MARCEL BOUCHARD, *L'Académie de Dijon et le premier discours de Rousseau* (París, 1950).

que la civilización y la sociedad culta —esto es, una sociedad basada en las artes y en las ciencias— habían producido los actuales males del hombre.

Tal formulación permitió a Rousseau, en su *Discurso* y en otras obras, trasponer el problema de la teodicea de Dios a la sociedad [8]. "Todo es bueno cuando sale de las manos del Creador", había de declarar después en las primeras líneas del *Emilio*. "Todo se vuelve malvado en las manos del hombre." Y más adelante añadía: "Hombre: no busques más al autor del mal; eres tú."

Atribuyendo la causa del mal a la sociedad y no al pecado original del hombre (como hizo, por ejemplo, Pascal) o a Dios, Rousseau "secularizó" el problema del mal. Hizo en el problema de la teodicea lo que Maquiavelo había hecho en la esfera de la política y Galileo en los dominios de la ciencia: lo liberó de la teología, y al hacerlo dio el paso trascendental de alumbrar una nueva perspectiva en la que el hombre, reformando su sociedad, podía perfeccionarse a sí mismo.

En su propia vida, Rousseau se resolvió a actuar de acuerdo con esta convicción. Proponiéndose un nuevo tipo de existencia se dio cuenta de que tenía que retirarse del mundo de la sociedad. Únicamente en la soledad, en el aislamiento, podría encontrar su verdadera naturaleza, no corrompida por malas instituciones; y se retiró a varios lugares idílicos, renunció a su elegante atuendo, y de entonces en adelante se vistió de simple "ciudadano", sin calzas blancas ni espada. Incluso vendió el reloj, el instrumento fundamental, en el aspecto práctico y simbólico, de la moderna civilización mecánica [9]. Hacia el final de su vida hacía el siguiente comentario de sí mismo en tercera persona: "Fue uno de los momentos más felices de su vida aquel en que, renunciando a todo plan para el futuro a fin de vivir al día, se desembarazó de su reloj. '¡Gracias al cielo!', exclamó transportado de alegría. 'Ya no necesitaré saber qué hora es'." El tiempo había creado todas las instituciones de la sociedad corrupta. Rousseau, volviéndose "anacronista", lo había borrado por completo. La sociedad podía reconstruirse ya sobre una base "natural".

[8] Cf. ERNST CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, pp. 154-156.

[9] ¿Significaba este acto renegar simbólicamente de su padre, que era relojero, o renegar, como su padre, del oficio de relojero?

IV

Rousseau tenía aguda conciencia de ser "distinto" y de estar en oposición con los principios fundamentales de su época. En el *Emilio* confesaba: "Yo no veo las cosas como los demás." En el prólogo a su ensayo premiado en 1749, admitía que "poniéndome en contra de todo lo que hoy es más admirado, lo único que puedo esperar es un clamor universal contra mí". Se comparaba con Sócrates y preveía que sufriría la misma suerte.

Como el filósofo griego, también Rousseau hablaba en "elogio de la ignorancia". En sus manos, el elogio de la ignorancia se convirtió en una condenación de las artes y las ciencias. Comparaba los "philosophes" a saltimbanquis y calificaba a la imprenta de "arte perniciosa". ¿Practicaba Rousseau la sátira cuando aplaudía la quema de las obras de la biblioteca de Alejandría? Lo dudamos. Parece más bien que todas las ideas de Rousseau se siguen lógicamente del hecho de que pusiera la moral por encima del conocimiento y la virtud por encima del lujo y del arte [10]. Por tanto, en su ensayo premiado sobre las artes y las ciencias, decía que la ciencia y el arte no deben ser libres, sino que deben subordinarse a las necesidades sociales y a la vida moral.

Este determinado aspecto del pensamiento de Rousseau no horrorizaba a sus contemporáneos, la mayoría de los cuales convenían con él en que el progreso del saber había de servir a un fin moral. El desacuerdo se producía cuando Rousseau rechazaba por inmoral la cultura elegante, cosmopolita, de sus tiempos y la declaraba la fuente de la maldad del hombre y no la coronación de sus conquistas, pues esta declaración atacaba la creencia racionalista básica de que los adelantos en las partes y en las ciencias significaban un progreso moral lo mismo que material.

Rousseau, en cambio, afirmaba que la regeneración del hombre se produciría, no por los adelantos científicos y técnicos, sino por el redescubrimiento del hombre por el hombre. Como señala Cassirer,

10 En el *Discurso* de Rousseau hay mucho de las *Consideraciones* de Montesquieu, con su constante hincapié en la libertad y en la virtud. Por ejemplo, Rousseau condenó las artes y las ciencias por el lujo que llevaban consigo provocando la decadencia de las naciones, y atacó el dinero y el comercio por debilitar y destruir las virtudes guerreras.

Rousseau exigía una renovación política y ética radical en vez del constante "progreso del espíritu humano" que Voltaire y sus amigos defendían [11].

El *Discurso* de Rousseau era, pues, un golpe directo contra el producto intelectual colectivo de la época, la *Enciclopedia*, que entonces se encontraba en sus primeras fases, y a la que por peregrina ironía el propio Rousseau había aportado su contribución en la parte relativa a la música. D'Alembert reconoció la gravedad del ataque y en su *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, publicado en 1751, trató de desviarlo con suaves palabras.

"Quizá sea éste el lugar adecuado para rechazar los dardos que un elocuente escritor y filósofo ha lanzado hace poco contra las ciencias y las artes, acusándolas de corromper las costumbres. No parecería bien que nos mostrásemos conformes con su sentir a la cabeza de una obra como ésta, y el hombre de mérito de que hablamos parece haber otorgado su aprobación a nuestro trabajo por el celo y el éxito con que a él ha contribuido. No le reprocharemos que haya confundido la cultura del espíritu con el abuso que de ella puede hacerse; sin duda podría contestarnos que semejante abuso está unido a ella inseparablemente; pero sí le rogaremos que examine si la mayoría de los males que atribuye a las artes y a las ciencias no son más bien debidos a causas del todo distintas... ¿Habrán de proscribirse las leyes porque su nombre sirva de abrigo a algunos crímenes?... En suma, aunque diésemos aquí un testimonio a favor de las desventajas de los conocimientos humanos —lo cual está muy lejos de nosotros—, lo está más aún creer que pueda conseguirse algo con destruirlos; nos quedarían los males y los vicios, y tendríamos, por añadidura, el de la ignorancia" [12].

11 ERNST CASSIRER, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trad. y ed. de P. Gay (Nueva York, 1954), p. 67. Cf. GREEN, *op. cit.*, p. 240. La obra de Cassirer, traducida de un artículo que apareció por primera vez en alemán en 1932, trata de sintetizar todos los aspectos del pensamiento de Rousseau y de poner de manifiesto su esencial unidad. Véase, también de Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe* (Princeton, 1945). En el estudio de CHARLES W. HENDEL, *Jean-Jacques Rousseau*, 2.ª ed. (Londres, 1934), se expone la evolución del pensamiento de Rousseau.

12 D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, introd. de F. Picavet (París, 1919), pp. 124-125.

Rousseau admitió después esta argumentación. En 1755 escribió a Voltaire indicándole su cambio de posición. "El amor a las letras y a las artes nace en un pueblo de una debilidad interna que no hace más que aumentar, y si es cierto que todos los adelantos humanos son perniciosos para la especie, el de la mente y de la inteligencia, que aumenta nuestro orgullo y multiplica nuestros errores, apresura el advenimiento de nuestros días de desventura. Pero llega un momento en que el mal es tan grande, que las mismas causas que le dieron origen son necesarias para impedir que empeore: es como el arma que hay que dejar en la herida por miedo a que el herido muera si se saca"[13].

Semejante declaración podía confortar muy poco a los hombres de la *Enciclopedia*, que se dieron cuenta de que Rousseau estaba contemporizando, cosa que se puso bien claramente de manifiesto en los libros que siguieron al primer *Discurso*. En ellos, Rousseau arreció todavía más en su argumentación llegando incluso a ampliar la zona blanco de sus ataques.

V

Para entender mejor la obra y escritos de Rousseau debemos darnos cuenta de que era distinto como hombre de las demás figuras de que hasta ahora hemos venido ocupándonos. En él se da la irrupción en la esfera de los escritos políticos y filosóficos de un hombre de origen pequeño-burgués, casi obrero. En medio de la elegancia de la sociedad francesa, su actitud era naturalmente agresiva y resentida. Estaba orgulloso de su humilde origen y declaraba: "Me complazco en confesar que mi padre no tenía ninguna posición distinguida entre sus conciudadanos"[14].

[13] HENDEL, *Citizen of Geneva*, p. 135. Cf. CASSIRER, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, p. 54.

[14] Sin embargo, según Rousseau, su padre fue un hombre virtuoso. Para él, ser "distinguido" con arreglo al concepto vigente en la sociedad del siglo XVIII hubiera significado participar de la inmoralidad y triunfar con ella. Rousseau no predicaba el derrocamiento del orden establecido y el auge de las clases humildes: al contrario, decía así: "Nada tiene efectos más perniciosos para la moralidad y para la República que los continuos cambios de rango y de fortuna entre los ciudadanos: estos cambios son a la vez testimonio y fuente de mil desórdenes, y lo trastornan y confunden todo; pues los que se educaron para una cosa, se ven destinados a otra; y ni los que se elevan ni los que vienen a menos son capaces de observar las reglas de conducta o de adquirir las condiciones necesarias para su nuevo estado, y menos aún para desempeñar las obligaciones que lleva consigo" (ed. Everyman's Library, p. 225). Lo que Rousseau predicaba *efectivamente* era la glorificación de las clases inferiores *como tales*. Si lo único digno de honrarse era la virtud, más que las riquezas, la gloria o la posición social, entonces acaso los pobres pudieran "heredar la tierra" con más facilidad que los ricos y los de noble cuna.

Hasta ahora hemos estudiado, como en los casos de Locke y de Voltaire, a pensadores que procedían de familias no poco acomodadas. Rousseau, en cambio, fue pobre toda su vida y murió, como había vivido, en medio de una gran miseria. No cabe duda de que la posición social y económica de Rousseau, aunque no las explica, sí influyó en sus concepciones. Estuvo siempre de parte de los rechazados y, como veremos, creía en la bondad natural del vulgo.

Es también indudable que los modestos orígenes de Rousseau le permitieron penetrar más a fondo en el corazón de la gente sencilla. Por ejemplo, su mujer, Teresa, era analfabeta, no sabía leer la hora en un reloj y era incapaz de acordarse de los nombres de los días de la semana. Sin embargo, Rousseau comprendía los sentimientos que *conmovían* a personas como ella. Subrayó, pues, que las emociones y los sentimientos, y no la lógica y la razón, eran comunes a todos los hombres. Por esto desempeñó un papel de capital importancia en lo que suele llamarse el resurgimiento emocional, el advenimiento del sentimentalismo.

Este aspecto de Rousseau tiene en la historia religiosa de la época un paralelo que sirve para dar perspectiva a su obra. Hacia la primera mitad del siglo XVIII se practicaba una amplia tolerancia religiosa en países como Francia, Inglaterra y Alemania, hasta tal punto, que a los obispos ingleses de aquella época era muy corriente llamarlos "obispos latitudinarios" por el criterio amplio e indulgente con que entendían sus doctrinas.

Por el contrario, en varios países de Europa se produjo una ferviente reavivación religiosa, de la cual quizá el pietismo y el metodismo constituyan los exponentes más interesantes e importantes. En Alemania, el movimiento pietista fue acaudillado por el conde von Zinzendorf, que trataba de encender una "religión del corazón" y desatendiendo hasta cierto punto el dogma hacía un llamamiento al senti-

miento y a la moral común [15]. En Inglaterra, el movimiento metodista, inflamado por la predicación de John Wesley y George Whitefield, tuvo más éxito todavía, pasando de la categoría de secta a la de Iglesia [16].

Quizá fuera posible demostrar que el jansenismo constituyó el pietismo y metodismo potenciales de Francia; Pascal se encaminaba sin duda en esta dirección. Sin embargo, el jansenismo fue truncado por la Iglesia católica y por la corte clasicista de Luis XIV. De aquí que al sentimentalismo y al emocionalismo franceses sólo les quedara la posibilidad de desarrollarse al margen de un movimiento religioso organizado.

Ésta fue la tarea de Rousseau. Rousseau recalcó el papel desempeñado por las emociones, no sólo en religión, sino también en literatura, en política y en filosofía. Haciendo pie en su nueva sensibilidad procedió a tratar todas las materias de un modo amplio y original. El resultado de su labor fue en gran medida el llamado movimiento romántico. Tenemos así una semblanza de Rousseau el "intruso", que apadrinó la sensibilidad romántica y la contrapuso al racionalismo dominante en su tiempo.

VI

El aspecto "romántico" de Rousseau se manifiesta plenamente en su novela *La nueva Eloísa* (1761) y en el *Emilio* (1762), su tratado sobre

[15] Apelando a lo que era común al corazón de todos los hombres, el pietismo tendió a ejercer un efecto unificador sobre Alemania llevándola hacia el nacionalismo. Véase también K. PINSON, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism* (Nueva York, 1934).

[16] Educado en Oxford, John Wesley era un espíritu sereno y dado a la argumentación y, como dice un autor reciente: "Su gran efecto psicológico se debió al hecho de que trataba de provocar en sus oyentes una experiencia análoga a la de su conversión" (WALTER L. DORN, *Competition for Empire, 1740-1763*, Nueva York, 1940, p. 241). Lo que hizo Wesley fue servirse del método de Pascal (es decir, el método o arte de la persuasión), pero aplicado a las masas. Whitefield, hombre sin instrucción ni cultura, tenía más de demagogo, esforzándose de un modo apasionado y casi histérico en producir una conmoción en sus oyentes. Entre los dos, Wesley y Whitefield llevaron la tradición de la predicación enfervorizadora hasta el punto en que pasó a ser oratoria de multitudes e instrumento demagógico para crear una opinión de masas.

la educación desarrollado en forma narrativa. En estos dos libros se dice cómo, idealmente, debieran criarse las personas y vivir de un modo natural, es decir, entre los árboles y en el campo y escuchando los impulsos del corazón y la voz interior de la conciencia.

Como gran parte de la obra de Rousseau, la *Nueva Eloísa* es una proyección de un episodio de la biografía personal del autor. Enamorado de Sophie d'Houdetot, mujer casada y ya provista de amante, Rousseau idealizó su pasión sin esperanza en una ensoñación escrita: su novela. Otros novelistas habían analizado las pasiones; Rousseau, en cambio, las pintó vivas y temblorosas bajo los ojos del lector, que llegaba realmente a compartirlas. Como agudamente ha observado un comentarista: "Es el amor que se sirve del lenguaje ardiente de la devoción religiosa" [17].

Rousseau tenía plena conciencia de que sus efusiones apasionadas comprometían su reputación de moralista. "Y el grave ciudadano de Ginebra", admitía en sus *Confesiones*, "el austero Juan Jacobo, frisando ya en los cuarenta y cinco, volvió a convertirse de pronto en un pastorcillo enamorado", hasta el extremo de que no quiso que la novela figurase en sus obras completas [18].

Su libro siguiente, el *Emilio*, era obra más solemne y seca, en la que se propuso dar consejos sobre el modo en que debía educarse a

[17] GREEN, *op. cit.* p. 184.

[18] En realidad no tenía motivo para preocuparse. La *Nueva Eloísa* fundía en una síntesis única la moralidad y la pasión. Rousseau puso de manifiesto que las emociones, hasta las sensuales, tenían que estar forzosamente del lado de la virtud. Las almas extraordinarias, como las de los dos amantes de su relato, Julia (es decir, Sofía d'Houdetot) y Saint-Preux (el propio Rousseau) "no podían ser juzgadas por patrones corrientes". Había que juzgarlas con arreglo a una moralidad "natural". Esta moralidad "natural" haría que las emociones, y no la razón, enjuiciaran los actos y las intenciones.

Sin embargo, al final Rousseau invirtió la moraleja de su obra e hizo que su heroína pusiera el deber a la familia antes que el amor a su amante. La virtud burguesa triunfa. Las pasiones se convierten mansamente en charlas entre los amantes sobre los deberes de la vida doméstica y sobre los principales problemas de la religión y de la moralidad.

El escenario de estas conversaciones es la vida campestre. En el campo, lejos de los salones y de las ciudades, la naturaleza del hombre se encuentra en armonía con sus deberes morales. Ésta es la lección que Rousseau predicaba en su novela sentimental *La Nouvelle Héloise* o, como en un principio se titulaba, *Les lettres de deux amants.*

un muchacho para que fuera un hombre bueno, no corrompido por la sociedad existente. En cierto sentido, Emilio era el muchacho que Rousseau hubiera querido ser.

El punto de partida de *Emilio* era la convicción básica de Rousseau de que el hombre es bueno por naturaleza, pero la sociedad lo corrompe. Por tanto, una buena educación "seguirá a la naturaleza". Será "negativa", al menos hasta los diez o doce años, en el sentido de dar rienda suelta al niño para que siga sus tendencias naturales sin darle órdenes de carácter positivo. El niño aprenderá por la observación de los hechos y no por obra de abstracciones: en lugar de preceptos verá únicamente ejemplos. Sólo se le permitirá leer un libro: el *Robinson Crusoe,* y ello porque el aislamiento ficticio en que esta obra se desenvuelve pone de manifiesto el verdadero valor de las cosas y no su valor social.

Rousseau declaraba abiertamente que no quería educar a Emilio para ocupar una determinada posición social, aunque en la obra se dice que el muchacho es de buena familia. La educación rousseauniana no es la de Montaigne, que va destinada a crear un caballero. En "un siglo que lo trastorna todo en cada generación", como observaba Rousseau, Emilio había de prepararse para ocupar cualquier puesto que la fortuna pudiera depararle [19]. Por ello, Rousseau recetaba riesgos y peligros, exposición al sol y al viento, con objeto de endurecer a su protagonista para la vida. A Emilio se le enseña incluso el oficio de carpintero, por si acaso [20].

Sin embargo, en todo el pensamiento de Rousseau sobre la educación está presente un dilema angustioso. Se daba cuenta de que el

[19] *Emile,* p. 13. ¿Es la educacoón de Emilio la de un Napoleón, la de un Julián Sorel, la de un hombre que emprende una "carrera abierta al que reúna condiciones"? Parece que sí.

[20] Emilio se cría hasta los quince años sin conocer ningún dogma religioso; y entonces se le expone la famosa "Profesión de fe de un vicario saboyano" (Parte IV del *Emilio).* En esta "profesión", Rousseau bosquejó su "religión del corazón". Fue precisamente esta parte del *Emilio* la que provocó un violento clamor contra Rousseau. El Parlamento de París condenó la obra y Rousseau tuvo que huir de Francia. Ginebra no sólo adoptó la misma postura, sino que llegó a ordenar la quema del libro. A partir de aquel momento, Rousseau se sintió siempre acosado y perseguido, sensación que lo llevó al borde de la locura. Para un estudio exhaustivo de la religión de Rousseau, véase PIERRE M. MASSON, *La religión de Jean-Jacques Rousseau,* 3 vols. (París, 1916).

hombre natural estaba en contraposición con el hombre civilizado. "Se impone", decía, "optar entre hacer un hombre o hacer un ciudadano, pues no se pueden hacer los dos al mismo tiempo." La opción de Rousseau fue la de crear un ciudadano. Reconocía, pues, el hecho de que todas las buenas instituciones sociales, toda la educación acertada, han de "desnaturalizar" al hombre, "cambiar el 'yo' en la unidad común".

Pero ¿cómo hacer tal cosa? ¿Cómo podrían conciliarse el hombre y el ciudadano? La única solución era cambiar al hombre favoreciendo y no contrariando su inclinación natural: por vaga que sea, era la primera solución que a modo de tanteo daba Rousseau a su problema.

En realidad, a Rousseau no le abandonó nunca la nostalgia de su infancia. "Aunque en algunos aspectos nací adulto", confesaba, "durante mucho tiempo seguí siendo un niño, y en otros muchos aspectos lo soy todavía." El paso de niño a adulto, de hombre natural a ciudadano de la sociedad, no lo quiso dar nunca. Al fin, en el *Contrato social,* de que nos ocuparemos en breve, se decidió a dar el salto. Pero, en el *Emilio,* el ideal en que pensaba era el del "salvaje noble" que, aun viviendo en la sociedad, todavía era casi completamente natural.

La idea del "salvaje noble", que se remontaba a los tiempos de Tomás Moro y de los descubrimientos del Nuevo Mundo, era un ideal corriente en la época de Rousseau. Según los relatos de viajes, los salvajes de América del Norte, por ejemplo, despreciaban el oro y la plata, vivían libres y dichosos en las selvas formando pequeños grupos en los que reinaba la armonía. No tenían necesidad de leyes ni de restricciones sociales, y se ordenaban la vida por el instinto y por la razón; por ejemplo, para volver a casa encontraban el camino (instintivamente, se creía en el siglo XVIII) siguiendo la dirección del sol en las distintas horas del día y no guiándose por una brújula. Según la interpretación de Rousseau y de otros, el salvaje noble era el que, dotado de un maravilloso conjunto de emociones y rechazando por completo sus dones intelectuales, se había forjado la vida sencilla y perfecta que luego fue destruida por la civilización [21].

[21] En cuanto a los libros de viaje que Rousseau leyó o consultó, véase DANIEL MORNET, *Rousseau: L'homme et l'œuvre* (París, 1950), p. 39. PAUL NOURRISON, en *Jean-Jacques Rousseau et Robinson Crusoé* (París, 1931), critica a Rousseau y atribuye gran parte de sus tribulaciones a su "idea fija de la

Este cuadro presenta algunos fallos evidentes. Por ejemplo, como otros muchos, antes y después que él, el hecho de que los salvajes lleven poca ropa le engañó haciéndole suponer que tienen muy pocas leyes; pero la realidad es que las leyes escritas y no escritas de las sociedades primitivas son muchas y muy complejas [22]. Sin embargo, en tiempos de Rousseau, los Mares del Sur eran zonas virtualmente inexploradas, y una palabra como "tabú", que procede de las costumbres imperantes en aquellas regiones, todavía no había entrado en las lenguas europeas. Se creía que el "salvaje noble" vivía en arrobamiento libre de todo cuidado. Se creía que su vida, a la vez que social, era también una vida "natural".

VII

Ahora bien, ¿qué es una vida "natural"? ¿Cómo sabremos qué es la "verdadera" naturaleza del hombre, nosotros que ya estamos supercivilizados y, por tanto, corrompidos? Pues hay dos maneras —señalaba Rousseau— de encontrar la respuesta. Podemos mirar en nuestro corazón; y podemos mirar a la naturaleza misma, no a la naturaleza del científico, sino a la naturaleza del romántico solitario.

Dueño ya de la inspiración del "salvaje noble", Rousseau rompió con la idea de que la verdadera naturaleza del hombre podía encontrarse siguiendo el método de los "viajes" comparados. Rechazó la antropología para abogar por la introspección psicológica. "No miréis al hombre, sino dentro del hombre", era su consejo, y declaraba que "una vida apartada y solitaria, el amor al ensueño y la contemplación, el hábito de la introspección y el buscar dentro de sí mismo, en la calma de las pasiones, estos primeros caracteres que han desaparecido

soledad" que adoptó como ideal. JOSEPH TEXTE, *Jean-Jacques Rousseau and the Cosmopolitan Spirit in Literature: A Study of the Literary Relations between France and England during the Eighteenth Century*, trad. de J. W. MATTHEWS (Londres, 1899), arroja luz sobre la actitud de Rousseau frente a la vida "natural" estudiando el efecto ejercido por la literatura inglesa en la formación del romanticismo de Rousseau. La obra de JACQUES BARZUN, *Romanticism and the Modern Ego* (Boston, 1943) es un estudio sugestivo.

[22] Véase, por ejemplo, RUTH BENEDICT, *Patterns of Culture* (Boston, 1934), y los libros de Margaret Mead.

en la multitud constituyen lo único que puede permitirle recuperarlos. En una palabra: era necesario que un hombre se representara a sí mismo para mostrarnos al hombre primitivo" [23].

A mayor abundamiento, en su *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau trató de demostrar que el salvaje miraba dentro de sí, mientras el moderno miraba al exterior. "El salvaje vive en sí mismo", decía, "mientras el hombre social vive siempre fuera de sí mismo, y sólo sabe vivir de la opinión de los demás, de modo que sólo parece tener conciencia de la propia existencia por el juicio de los demás sobre él."

Rousseau emitía un juicio moral sobre el hombre que está dirigido por "los otros" [24]. Declaraba que "siempre preguntando a los demás lo que somos, sin atrevernos nunca a preguntárnoslo a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidades y civilización y de tanto código sublime de moral, sólo logramos mostrar una apariencia frívola y engañosa, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad".

Habiéndonos preguntado ahora a nosotros mismos "qué somos", el otro modo de descubrir nuestra verdadera naturaleza es interrogar a la naturaleza exterior. Anticipándose en esto a poetas videntes como Wordsworth, Rousseau instaba al hombre a "retirarse a los bosques" a consultar a la naturaleza para descubrirse a sí mismo. "Oh, tú, hombre, seas del país que seas, y sean cuales fueren tus opiniones, examina tu historia, como yo he creído leerla, no en los libros escritos por tus semejantes, que son mendaces, sino en la naturaleza, que nunca miente. Todo lo que de ella venga será verdad." En esta audaz admonición, Rousseau dio el mismo paso que había sido esencial para el desarrollo de la ciencia natural en el siglo XVII:

[23] *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3.er Diálogo, citado en GREEN, *op. cit.*, p. 259.

[24] La formulación del problema en Rousseau se anticipa a la obra del moderno sociólogo David Riesman. En su libro *The Lonely Crowd* (New Haven, 1950), RIESMAN establece una diferenciación entre los puritanos y el hombre moderno. Los puritanos estaban "dirigidos desde dentro", es decir, que buscaban sus principios morales en su propia conciencia. El hombre moderno, en cambio, está "guiado desde fuera", o sea, que gira como una antena de radar para captar el ejemplo que le dan sus semejantes para orientar su conducta. A diferencia de Rousseau, Riesman no censura al hombre "heteroorientado".

invitaba al hombre a apartarse de los libros, de la autoridad escrita, y a consultar los hechos. En el caso de la naturaleza humana creía que estos hechos habían de buscarse en nuestro propio corazón o en "el impulso de un bosque vernal". El método que proponía puede calificarse, pues, de una especie de empirismo romántico.

Con esta propuesta, Rousseau rechazaba explícitamente la sociedad existente, pues tal existencia se basaba en hechos falsos y, por tanto, en una deformación de la naturaleza real del hombre. Huelga decir que se trataba simplemente de una variación sobre el mismo tema abordado ya en el *Discurso sobre las artes y las ciencias*. Sin embargo, la importancia de lo que hemos llamado el empirismo romántico de Rousseau llegaba mucho más lejos. A nuestro juicio fue condición previa —con su intuición de que la naturaleza del hombre no es la que es en acto, sino la que es en potencia— para el desarrollo de una ciencia del hombre, y complemento necesario del hincapié hecho por Montesquieu en las sociedades según efectivamente existen.

VIII

Ahora bien, ¿nos es dado desasirnos de las trabas mentales de la sociedad y ver el hombre en el estado de naturaleza? Rousseau abordó directamente la cuestión en estos términos:

"No es en modo alguno empresa fácil distinguir entre lo que es original y lo que es artificial en la naturaleza verdadera del hombre o formarse una idea acertada de un estado que ya no existe, que acaso no existió nunca y que probablemente nunca existirá, y del cual, no obstante, es menester tener ideas acertadas a fin de formar un juicio apropiado de nuestro estado actual. Requiere, en efecto, más filosofía de la que se imagina estar en condiciones de determinar exactamente qué precauciones deben adoptarse para formular observaciones sólidas sobre esta cuestión; y paréceme que una buena solución del siguiente problema no sería indigna de los Aristóteles y Plinios de la época actual. ¿Qué experimentos habrían de llevarse a cabo para descubrir el hombre natural? ¿Y cómo habrían de realizarse estos experimentos existiendo ya una sociedad constituida?"

A esta profunda cuestión dedicó gran parte de su *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*.

Rousseau llevó a cabo un "experimento mental". Hemos visto ya un ejemplo de esta clase de experimento al ocuparnos del razonamiento que hacía superfluo lanzar pesos desde la Torre de Pisa, y ahora se nos ofrece otro, si bien orientado esta vez a constituir una ciencia del hombre. Para sorprender al hombre en el estado de naturaleza puro, Rousseau lo despojó *in mente* de todos los atributos de la sociedad y luego, también *in mente,* reconstruyó la evolución del hombre "experimentalmente". A Rousseau le embarazaba mucho su metodología, como puede apreciarse cuando dice: "Confieso que como los hechos que voy a exponer pueden haberse desenvuelto de varias maneras, sólo puedo basarme en conjeturas para proceder a una opción, pero tales conjeturas se convierten en razones cuando son las más probables que pueden deducirse de la naturaleza de las cosas y el único medio de descubrir la verdad."

De este modo, Rousseau introdujo un nuevo y difícil instrumento de ciencia social: constituía un ulterior desenvolvimiento de lo que, como hemos visto en páginas anteriores, llama Cassirer "definición causal" y, en cierto sentido, del "tipo ideal" de Montesquieu. Difiere, sin embargo, de una y de otro y merece un título aparte, que es el que le hemos dado llamándolo "experimento mental".

Quizá su teoría del lenguaje llevara a Rousseau a este descubrimiento metodológico. Como él decía: "Toda idea general es puramente intelectual; si la imaginación se entromete, aunque sea muy poco, la idea inmediatamente se hace particular. Si os esforzáis por trazar en la mente la imagen de un árbol en general, nunca lo conseguiréis. ...Sólo la definición de un triángulo os dará de él una idea verdadera; en cuanto os imaginéis en la mente un triángulo, será ya un determinado triángulo y no otro, y no se puede evitar atribuirle líneas sensibles y un área de algún color."

Rousseau sugería con esto que la única idea verdadera de la naturaleza del hombre podía alcanzarse por medio de la definición, por lo que hemos llamado un "experimento mental", pues todas las demás imágenes de la naturaleza del hombre eran de carácter determinado, que habían sido formadas por determinadas sociedades y eran reflejo de éstas. Decía, pues, que el estado de naturaleza nunca ha existido en realidad, y que es una pura "idea de razón". Sin embargo, sólo elaborando la construcción imaginaria de un estado de naturaleza podemos descubrir la naturaleza *real* del hombre, pues la palabra

"naturaleza" significaba para Rousseau el pleno desarrollo de la capacidad del hombre, del que la sociedad contemporánea sólo era una manifestación parcial e incompleta.

IX

El paso siguiente era el de "definir" acertadamente el justo estado de naturaleza del hombre y el de construir, recurriendo a un "experimento mental", la sociedad que hacía falta para la verdadera naturaleza, ya descubierta, del hombre. Hecho esto, Rousseau tenía que sacar al *hombre* de su estado de aislamiento y ponerlo en la sociedad como *ciudadano;* y todo esto trató de llevarlo a cabo en el *Contrato social* (1762).

Considérase con frecuencia que existe una gran diferencia entre el Rousseau "primitivo", que escribió el *Emilio* y fue el precursor de la glorificación del niño y del culto del "salvaje noble", y el Rousseau filósofo, juicioso y equilibrado, del *Contrato social* [25]. Rousseau negaba que existiera esta diferencia, y, a mayor abundamiento, el libro V del *Emilio* es una anticipación del propio *Contrato social.* No advertir la relación entre el ataque de Rousseau contra las artes y las ciencias, su romanticismo y su política democrática representa no advertir el núcleo medular de su pensamiento. Los *Discursos,* la *Nueva Eloísa* y el *Emilio* nos permiten apreciar la concepción rousseauniana de la psicología del hombre; sobre esta base, el *Contrato social* construye una política para el hombre.

Esta obra está dominada por una preocupación central: ¿cuál es la base de la sociedad si no es el consentimiento de sus miembros, pasados o presentes, expresado de un modo implícito o explícito? Así, partiendo del hombre en el estado de naturaleza —que en Hobbes es un estado de guerra, en Locke de paz y en Rousseau de aislamiento—, hemos de insertarlo en la sociedad con su consentimiento, o sea, mediante un contrato social.

Claro está que no había nada nuevo en el hecho de servirse Rousseau de la idea de un contrato social: Hobbes y Locke ya habían

[25] En una comedia de PALISSOT titulada *Les philosophes* (1760), uno de los personajes, que se declara discípulo de Rousseau, entra en escena a gatas y con un trozo de lechuga en la boca.

fundado sus sistemas de gobierno en contratos sociales. La novedad en la formulación rousseauniana era que el pueblo, que contraía el contrato general, permanecía soberano en todo el desarrollo de su asociación y de hecho tenía que gobernarse a sí mismo. Los elementos de esta idea se encontraban ya, naturalmente, en Locke, pero Rousseau expuso la tesis de la soberanía democrática de un modo tan claro e inequívoco, que incluso los analfabetos podían entenderla al oírla.

Sin embargo, una vez enunciado rotundamente, el principio de la soberanía democrática planteaba distintas cuestiones. ¿Qué entendemos por "voluntad del pueblo", y cómo podremos determinarla? Ésta era la profunda cuestión de que Rousseau se ocupó, provocando enormes repercusiones, con mayor hondura y detenimiento que cualquier otro autor anterior a él. Su aguda respuesta a la primera parte de la cuestión, inspirada en su propia introspección psicológica, fue la de que la base de todo Estado es una conciencia colectiva, señalando además que no subsistirá largo tiempo el Estado que sólo cuente con los intereses del hombre y no con sus pasiones.

La posición de Rousseau era que las leyes de la sociedad, trátese de la propiedad, de delitos, de penas o de cualquier otra materia, no están dictadas por Dios, como da a entender Lutero, ni están impuestas arbitrariamente por un tirano, como en Hobbes, ni son leyes naturales que no hay más que descubrir, como en Locke. Rousseau afirmaba que las leyes pueden funcionar y funcionan únicamente mediante el consentimiento de toda la población. Representan el *modo de vida* que la sociedad ha elegido.

Aunque el estudio más amplio de la voluntad general se encuentra en el *Contrato social,* Rousseau había ya empezado a desarrollar el tema en su *Discurso sobre la economía política* (1755), en el que subrayaba dos extremos: primero, que la voluntad general siempre puede identificarse con el bienestar de la colectividad; y, segundo, que la voluntad general constituye la norma de la moral; Rousseau afirmaba, en efecto, que antes de adherirse el hombre al contrato social y, por tanto, de formarse una conciencia colectiva, la moral no existía. Dicho con sus propias palabras: "El cuerpo político es también un ente moral, que posee una voluntad, y esta voluntad general, que tiende siempre a la conservación y bienestar de la totalidad y de cada una de sus partes, y es la fuente de las leyes, constituye para todos

los miembros del Estado, en sus relaciones entre sí y con éste, la ley de lo que es justo o injusto."

Las trascendentales consecuencias de estos dos puntos —que la voluntad general es el bienestar de la colectividad y es también el criterio para valorar lo que es justo y lo que es injusto— no se acusaron en realidad hasta aparecer el *Contrato social*, en el que Rousseau se esforzó por distinguir entre la voluntad general y la voluntad de todos, cuestión sobre la que no fue ni claro ni coherente. De todos modos, el fondo de sus ideas a este respecto parece ser que la voluntad general es una "construcción ideal" que representa lo que es mejor para el Estado, y que la voluntad de todos o la voluntad de la mayoría no es forzosamente lo que más conviene al Estado.

Ahora bien, ¿cómo puede determinarse en la práctica la voluntad general? Rousseau no hubiera querido anticipar su solución provisional, pero se vio obligado a ello: por el recuento de votos. Sigámosle en sus distintos cambios de posición. Su primera declaración en el *Contrato social* es ésta:

"Existe a menudo bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta última sólo tiene en cuenta el interés común; la otra, en cambio, se refiere al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares; pero quítense de estas mismas voluntades el más y el menos, que mutuamente se contrarrestan, y quedará como suma de la diferencia la voluntad general."

Esto parece que es defender la tesis de la averiguación de la voluntad general mediante el recuento de votos, pero algo más adelante, en la misma obra, declara: "Si para explicarme con menos palabras me sirvo un momento de términos de geometría, no es porque se me oculte que la precisión geométrica no tiene lugar en las cualidades morales."

Así, pues, si la voluntad general es la fuente de nuestro conocimiento de lo que es "justo o injusto", es incontestablemente una cualidad moral y no puede determinarse matemáticamente. Sin embargo, al final, Rousseau parece que vuelve a titubear y que recalca la naturaleza matemática de la voluntad general, pero ahora emparejándola implícitamente con nuestra interpretación de ella como expresión del modo de vida del pueblo:

"La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general, en virtud de la cual son ciudadanos y son libres. Cuando en una asamblea popular se propone una ley, lo que se pregunta al pueblo no es precisamente si aprueba o si rechaza la propuesta, sino si está conforme con la voluntad general, que es su voluntad. Cada cual, al dar su voto, expresa su opinión sobre el particular ["idealmente", hubiera debido añadir Rousseau]; y la voluntad general se halla mediante el recuento de votos. Por tanto, cuando la opinión contraria prevalece sobre la mía, ello sólo prueba que yo estaba equivocado, y que lo que yo consideraba que era la voluntad general no lo era. Si se hubiera impuesto mi opinión particular, yo hubiera logrado lo contrario de lo que era mi voluntad, y entonces es cuando no hubiera sido libre."

Esto puede parecer un doble sentido. La razón es que Rousseau había recargado tanto de significado moral su concepto de la voluntad general, que luego se debatía vanamente en torno a la cuestión de cómo se determina. Se trata, sin embargo, de una cuestión de enorme importancia. Si la voluntad general se determina mediante el recuento de votos, tendremos una interpretación democrática; si existe a modo de idea platónica, independiente de la voluntad de todos, sólo será accesible a reyes-filósofos, y ésta es la interpretación totalitaria. Examinemos estos dos posibles desarrollos del pensamiento de Rousseau analizando más detenidamente su posición general.

X

El principal interés de Rousseau se centraba en el problema de la obligación política. Quería dar una sanción racional al concepto de sociedad. Históricamente, el hombre había entrado en sociedad por un azar o por necesidad, pero no por inclinación moral. Ahora, volviendo imaginariamente al estado primitivo de naturaleza, tenía que reconstruir el Estado, pero esta vez eligiendo su forma de sociedad de un modo libre y racional. Rousseau declaraba: "El problema es encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y sea tan libre como lo era antes. Tal es el problema fundamental al cual da solución el *Contrato social*."

De esto se deduce, naturalmente, que el hombre tendrá que derrocar o reformar gradualmente su vieja sociedad a fin de gozar de la sociedad construida sobre el nuevo modelo, y en este sentido Rousseau era revolucionario. Sin embargo, a diferencia de Locke, su problema fundamental no era el de justificar la revolución, sino el de justificar las limitaciones impuestas por el Estado sobre el individuo. El título completo de la obra de Rousseau es *Contrato social o principios del derecho político*. La pregunta que planteaba era la siguiente: ¿Qué forma de sociedad permitirá prescindir del derecho a la rebelión refrenando a los hombres con perfecta justicia?

Su respuesta era ésta: sólo la sociedad en que la soberanía emane del pueblo y le sea inalienable. Montesquieu había creído en la separación de los poderes del gobierno; Rousseau afirmó la supremacía total del poder legislativo. Montesquieu creía en un equilibrio de fuerzas sociales; Rousseau sustituyó tal equilibrio por la "voluntad general". Montesquieu era favorable a la aristocracia como clase; Rousseau, si bien admitiendo que la aristocracia electiva constituía la mejor forma de gobierno administrativa, prodigaba su amor y afecto al pueblo. "La voz del pueblo", decía, "es, en efecto, la voz de Dios."

A título de abstracción, Rousseau creía indudablemente en el "pueblo", y no temía suprimir todas las barreras que se oponían a su gobierno exclusivo; pero en la práctica era más cauto y reconocía las situaciones "reales". Así, por ejemplo, cuando se le encargó de redactar una Constitución para Córcega, llevó a cabo un intenso estudio de las costumbres, la historia y las condiciones de vida de la isla. Y su *Constitución de Polonia* permitía incluso que subsistiera la servidumbre en concepto de necesidad temporal [26].

[26] Cf. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, vol. II, p. 78. Sobre las ideas políticas de Rousseau es fundamental la obra de ROBERT DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (París, 1950). Derathé se ocupa más de los antecedentes que de las consecuencias del pensamiento político de Rousseau y subraya su deuda con la escuela iusnaturalista (especialmente Grocio, Pufendorf, Hobbes y Locke), indicando también las ideas propias que él aportó. Contiene también una excelente bibliografía semi-crítica. Véase también de DERATHÉ, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (París, 1948). En su interesante libro, *Rousseau and Burke* (Londres, 1940), ANNE MARIE OSBORN recalca más las semejanzas que las diferencias evidentes entre las dos figuras estudiadas.

Con igual realismo, Rousseau previó los inevitables excesos de la Revolución francesa. Declaró que no desearía vivir en una "república de institución reciente", pues, "una vez acostumbrados a amos, los pueblos no están en condiciones de pasarse sin ellos. Si logran sacudir el yugo, se apartarán todavía más de la libertad, pues, confundiéndola con una licencia desenfrenada, a la que es diametralmente opuesta, casi siempre se las arreglan, con sus revoluciones, para entregarse en manos de embaucadores que no hacen más que hacer más pesadas sus cadenas". Rousseau previó, pues, no sólo que se daría un 1789, sino también que el movimiento democrático degeneraría en un Robespierre y un Napoleón. Naturalmente, no se dio cuenta de que, como antes los demócratas, aquellos tiranos marcharían bajo el estandarte de las doctrinas por él propugnadas.

Aunque Rousseau se oponía expresamente a los déspotas y a las guerras de agresión, su idea de la voluntad general se prestaba particularmente a ser explotada por tiranos. Así, por ejemplo, la Alemania de 1935 estaba repleta de hordas de manifestantes que gritaban al unísono "*Sieg heil!*" para darse a sí mismas la impresión de que daban de alguna manera su consentimiento a una voluntad general de la que se les hacía intérprete un solo hombre.

Podemos ver claramente el germen totalitario si proseguimos nuestro análisis de la voluntad general. A fin de realizar la voluntad general, Rousseau decretaba que no hubiera asociaciones de partido que representaran voluntades particulares. "Es, pues, esencial", proclamaba, "para poder fijar bien el enunciado de la voluntad general, que no exista ninguna sociedad parcial dentro del Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según él mismo." Esto significa en la práctica que no existe ninguna barrera intermedia entre el ciudadano y la fuerza del Estado. Queda completamente descartada la concepción de grupos "libremente asociados", como los partidos políticos y las sectas religiosas que mantenían, por ejemplo, los puritanos.

Rousseau llegó a esta concepción de partido único por creer que la soberanía, que reside en el pueblo, es inalienable. Por tanto, no puede haber gobierno representantivo —que Rousseau consideraba, desdeñosamente, una supervivencia feudal— y la soberanía del pueblo debe ejercerse directamente [27]. Para que esto pudiera realizarse efecti-

[27] Es posible que Rousseau se viera llevado a esta creencia debido a que en aquella época no existía en Europa ningún gobierno *democrático*, repre-

vamente no debía haber partidos que impidieran la expresión directa de la voluntad general.

En esencia, Rousseau decía que nada debe estorbar la unidad del Estado. Por ejemplo, creía firmemente que la voluntad general significaba unanimidad. ¡Qué moderno resulta a nuestros oídos su ataque contra los debates parlamentarios! "Cuanto más concordia reina en las asambleas, es decir, cuanto más se acercan las opiniones a la unanimidad, tanto mayor es el predominio de la voluntad general. En cambio, los debates prolongados, las disensiones y el tumulto proclaman el ascendiente de los intereses particulares y la decadencia del Estado" [28]. Montesquieu, en cambio, había hablado de la armonía formada por las disonancias en el cuerpo político y había calificado al despotismo de unidad "muerta". Rousseau prefirió la nota única, consecuencia de la cual es que el individuo quede aislado de sus prójimos por la prohibición de partidos políticos.

Representa un aislamiento mayor aún del individuo la negativa de Rousseau a conceder una fidelidad separada a la Iglesia y otra al Estado. En el último capítulo del *Contrato social* hacía un llamamiento en pro de una "religión civil" cuyos dogmas establecería el Estado. La fe es obligatoria, y el ciudadano que se niegue a creer ha de ser desterrado del Estado, no por impiedad, sino en cuanto "ser antisocial". Y una vez aceptada la fe, el abjurar los dogmas se castiga con la muerte.

No cabe duda de que nos encontramos en presencia de una doctrina de índole nacionalista. Por religión civil, Rousseau entendía patriotismo; por profesión de fe, el juramento de lealtad; y por pena de muerte, la pena por traición al Estado y no a la religión. En la formulación rousseauniana, el Estado es todopoderoso y hay que concederle una adhesión total. No es el individuo el que posee derechos naturales inalienables; lo que es inalienable es la soberanía del pueblo, y esta soberanía no es más que otro modo de decir voluntad general. Todos los derechos pertenecen, pues, al Estado, ya que éste es la personificación de la voluntad general.

sentativo. Inglaterra tenía una forma de gobierno representativo, pero estaba corrompido y elegido por una minoría de la nación.

[28] Sobre la cuestión de la unanimidad, véase F. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston, 1952), y el artículo de Davin Thomson, "The Dream of Unanimity", en *Fornightly Review* (febrero, 1953).

La derivación totalitaria de esta concepción sólo se atenúa si la voluntad general se determina mediante el recuento de votos. En tal caso sólo habremos de temer una "tiranía de la mayoría". Sin embargo, si la voluntad general es una "justicia" abstracta, entonces aparece en el umbral de la historia la sombra de Robespierre y de su "reino de la virtud". Y esto es exactamente lo que ocurrió.

En el *Discurso sobre economía política*, Rousseau planteaba la siguiente cuestión: "A fin de determinar la voluntad general, ¿tendrá que reunirse en asamblea la nación entera ante cualquier acontecimiento imprevisto?" "Desde luego que no", era la respuesta. "Tanto menos deberá convocarse cuanto que de ningún modo es cierto que su decisión sería expresión de la voluntad general... Los gobernantes saben bien que la voluntad general está siempre de la parte que es más favorable al interés público, es decir, más equitativa, por lo que sólo hace falta obrar con justicia para tener la certeza de acomodarse a la voluntad general." No era ésta una declaración hecha al acaso. Rousseau reiteraba esta idea unos cuantos párrafos más adelante, dictando la siguiente orden: "Como la virtud no es otra cosa que esta acomodación de las voluntades particulares a la voluntad general, establézcase el reino de la virtud." ¿Qué más necesitaba Robespierre para creer que seguía a Rousseau al establecer su "República de la Virtud"? Y para confirmar este modo de ver, Robespierre sólo necesitaba continuar la lectura un poco más para encontrar las siguientes frases: "No debemos confundir la negligencia con la moderación, ni la clemencia con la debilidad. Para ser justos es necesario ser severos; permitir el vicio cuando se tiene el derecho y la autoridad para suprimirlo equivale a ser uno mismo vicioso."

En estas palabras volvemos a oir la voz de Calvino, cuya ciudad, Ginebra, y cuya persona tanto admiraba Rousseau, y detrás de Calvino podemos escuchar igualmente la admonición de la Iglesia católica: "Obligadlos a entrar." El mensaje totalitario de Rousseau ilustra una vez más que el reinado de la pura virtud es difícil de distinguir de la tenaza mortal del despotismo.

XI

En el pensamiento de Rousseau hay mucho de sublime y mucho de peligroso: el aspecto peligroso puede compararse a escollos invi-

sibles bajo aguas tranquilas. Para bien y para mal ha ejercido enorme influencia sobre el desarrollo del pensamiento y de la acción en el mundo occidental moderno.

Es posible que, más que nada, Rousseau, como Hobbes, contribuyera a acrecentar la fuerza del Leviatán. Aportó la justificación filosófica del Estado nacional totalitario así como del Estado nacional democrático: puso la semilla que habría de brotar en la revolución de 1789, en el reinado de Robespierre y en la dictadura de Napoleón. Esto es lo que hizo al escribir el *Contrato social* y sus demás obras de política.

Rousseau fue también un poderoso precursor de la gran reacción romántica contra el racionalismo registrada después de la Revolución francesa. Recalcó lo natural y lo espontáneo, la parte emotiva e inculta de la personalidad del hombre, y quiso hacerlo volver a la niñez. Abandonando, en este talante romántico, el intento de hacer del hombre el ciudadano de un Estado nacional, Rousseau trató de convertirlo en un "salvaje noble", aunque no se le ocultaba que ésta era una idea anacrónica. Este aspecto de su pensamiento lo expuso en libros como *La nueva Eloísa* y el *Emilio*.

El punto de partida de Rousseau fue atacar la convicción de que el progreso del hombre depende de los adelantos en las artes y en las ciencias, manteniendo que tales adelantos llevan consigo una creciente degradación moral del hombre. Desencadenó su ataque principalmente en sus *Discursos* y lo desencadenó en las mismas vísperas de la Revolución industrial.

En la actual perspectiva histórica, esta enorme conmoción técnica y de organización que llevó como secuela el advenimiento de las masas al poder parece haber convertido en realidad las profecías que a modo de Casandra había hecho Rousseau. De aquella conmoción ha salido el hombre con mejores atavíos, pero todavía irredento. Con todo, otro tanto ocurrió, al parecer, con la "República de la Virtud". Veremos ahora cómo estos juicios actúan en el desarrollo de la Revolución industrial y de la Revolución francesa al entrar ya en el período de las "Grandes Revoluciones".

PARTE III

LAS GRANDES REVOLUCIONES

De Adam Smith a Hegel, 1760 - 1830

Capítulo XVII

LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Al período de que ahora nos ocuparemos le hemos puesto el título de "Las grandes revoluciones" por comprender tres revoluciones: la industrial, la americana y la francesa. Emplear el término "revolución" para calificar a estos tres acontecimientos no constituye totalmente una artificiosidad terminológica, toda vez que estas tres revoluciones forman, en efecto, una unidad histórica. Hacia 1760 se registraron en la historia de Europa y del mundo los hechos de potencia explosiva que en el espacio de tiempo brevísimo habían de crear las características fundamentales de la vida contemporánea. Una característica esencial de la vida contemporánea es la gran industria mecanizada, que nació con la Revolución industrial en Inglaterra. Una segunda característica de la vida contemporánea es que el centro de gravedad del mundo occidental en nuestros días está situado hoy entre Europa y América del Norte, y el desplazamiento rumbo a occidente hacia ese punto imaginario del Atlántico da comienzo con la Revolución americana. Y, en tercer lugar, la sustitución de las monarquías tradicionales y absolutas de Europa por gobiernos democráticos y electivos cobró ímpetu, fuera de Inglaterra, con la Revolución francesa, que a su vez dio origen a una serie de revoluciones en los siglos XIX y XX.

I

La Revolución industrial tuvo lugar en Inglaterra y no en el continente europeo a causa, en parte, de que, en las fechas en que dio

comienzo, Inglaterra era ya una sociedad que poseía una industria relativamente adelantada si se mide por el rasero de la época. Hasta entonces se había tratado de una industria rural o artesana, y durante la primera mitad del siglo XVIII Inglaterra se había mecido en una especie de última fase de industrias aldeanas y de placentero comercio con ultramar; pero aquella fase postrera dio fin, la competencia en el comercio se intensificó y hacia 1760 las necesidades de la industria se hicieron más duras y más apremiantes.

Podría creerse que el brusco desenvolvimiento de la industria en aquellas fechas fue consecuencia de la labor desarrollada por los grandes hombres de ciencia de la época de Newton, y es efectivamente cierto que las nuevas industrias no hubieran podido avanzar de no haberse basado en la tradición de experimentación y de inventos que se había creado en Inglaterra. Sin embargo, tales tradiciones no las continuaron ni los inventos industriales los hicieron los hombres de ciencia reconocidos que formaban parte de cuerpos profesionales como la "Royal Society", pues, en efecto, aquellos hombres y las instituciones profesionales habían caído ya en un árido academicismo. Se habían intimidado ante el éxito del sistema newtoniano dando lugar a que la ciencia acabara por resultarles una cosa abstracta y especulativa, un cuerpo de teorías que habían de ser universales y matemáticas.

Como la "Royal Society" estaba entonces dominada por este esnobismo intelectual, las realizaciones técnicas del siglo XVIII se llevaron a cabo al margen de ella. Las llevaron a cabo hombres poco ortodoxos, muchos de ellos anticonformistas, razón por la cual habían sido excluidos de las universidades y habían aprendido su ciencia aplicada por experiencia directa en sus respectivas profesiones, terminando por formar sus propias sociedades, de las que luego habremos de ocuparnos por separado.

A hombres de este tipo se deben los inventos prácticos de que la Revolución industrial dependía; no obstante, sus inventos no fueron el verdadero elemento determinante de aquella revolución, pues el cambio esencial que la Revolución industrial acarreó no se operó en los dominios de la maquinaria, sino en el plano del método. Sólo incidentalmente constituyó la Revolución industrial un cambio en las técnicas industriales; en un sentido más profundo constituyó un cambio de organización industrial [1].

Para poder apreciar el significado de tal cambio se impone previamente que examinemos la estructura de las industrias rurales en Inglaterra antes de 1760. Algunas de aquellas industrias, como la lanera, se remontaban a la Edad Media; otras, como la de fabricación de agujas, habían adelantado gracias a las innovaciones técnicas introducidas durante la inventiva época isabelina; pero su organización tenía una característica en común: se dividía en pequeñas unidades de producción.

Naturalmente, es manifiesto que sólo los procesos industriales orientados a la producción de materias primas —como la explotación de minas de carbón, la siderurgia y la fabricación de vidrio— son los que forzosamente han de desarrollarse en gran escala. Cuando estas primeras materias se transforman en productos o artículos (v. gr. productos secundarios como los clavos), la escala de los procesos de que se trate sólo está condicionada por las dimensiones de los propios artículos manufacturados. La producción de clavos o de sombreros o de tejidos de lana no entraña ningún elemento intrínseco que obligue necesariamente a llevarla a cabo en una fábrica con la intervención de varios centenares de personas; y así ocurre que, efectivamente, los clavos, los sombreros y los tejidos de lana fueron fabricados satisfactoriamente durante siglos enteros en las casas de los aldeanos. Se fabricaban entonces como siguen fabricándose hoy los juguetes en Alemania y en el Japón y como todavía se fabrican en la actualidad las piezas para relojes en Suiza. Un reloj suizo es un instrumento de gran precisión, y por ello suponemos que se construye en una gran fábrica moderna hecha toda de vidrio y de cromados. Pero lo que en realidad importa en la fabricación de relojes es que el reloj está compuesto por muchas piezas, y que estas piezas se prestan para ser fabricadas separadamente por distintas personas en sus respectivos domicilios. En el siglo XVIII, en el distrito londinense de Islington la fabri-

[1] Cf. T. S. ASHTON, *An Economic History on England: The 18th Century* (Londres, 1955), pp. 105-117. Obra fundamental que ha de consultarse constantemente; contiene tablas estadísticas útiles.

cación de relojes estaba organizada de esta manera, a modo de industria doméstica sumamente subdividida [2].

El cambio fundamental que la Revolución industrial provocó fue el de trasladar muchas de estas industrias de los hogares a las fábricas. En el espacio de tiempo de dos generaciones, o sea, aproximadamente entre 1760 y 1820, la forma tradicional de organizar las industrias se modificó. Antes de 1760, lo normal era llevar el trabajo a los aldeanos, a sus propias casas. En 1820, lo normal era llevar a todo el mundo a una fábrica y ponerlo a trabajar allí.

Este cambio no fue provocado por un único factor determinado; por ejemplo, no se debió sin más a los nuevos inventos. Como todos los grandes movimientos de la historia, no cabe explicarlo refiriéndolo a una causa única, sino que fue la resultante de la acción recíproca de muchos factores, algunos de poca monta, cuyo peso acumulado se impuso sobre la manera tradicional de hacer las cosas contribuyendo así a que se transformara en la industria moderna.

II

Convendrá ahora que examinemos los distintos factores que intervenían en una determinada industria y para ello elegiremos una de las industrias clave en el mundo antes de 1760: la fabricación de paños de lana. Era característico que ésta se llevara a cabo pasando por gran número de fases. Primero se criaban y se esquilaban las ovejas; la lana se lavaba y se peinaba; luego se hilaba y los hilados se entregaban a los distintos tejedores, los cuales tenían en casa un telar en el que tejían el paño. En principio, el tejedor era un fabricante privado, o sea, que en principio compraba los hilados, era propietario de su telar y vendía él mismo el paño.

Este procedimiento adolecía de dos inconvenientes. En primer lugar, no todas sus partes estaban igualmente mecanizadas. El telar del tejedor era una verdadera máquina, pero no puede decirse otro tanto del torno de hilar. Capaz de hilar lo era cualquiera que tuviera el mínimo sentido del tacto necesario para hacer un hilo uniforme, y como esto requiere poca especialización, la hilandería sólo representaba una ocupación secundaria de las mujeres (como todavía recuerda la misma palabra inglesa *distaff*, que significa rueca e hilandería como trabajo específico de la mujer). Un tejedor que trabajara podía tener ocupadas muchas manos en la faena de hilar. Como dice Defoe de las aldeas de tejedores del Yorkshire: "Apenas contaban cuatro años, pero ya sus manitas les servían para la tarea." Segundo: la hilandería daba poco dinero, dada su baja productividad y las que podían permitírselo lo dejaban en cuanto les era posible para atender a las faenas de la casa y del campo. Era una ocupación estacional que se interrumpía en la época de la siembra y de la cosecha, por lo que de vez en cuando se quedaba estancada, a merced de que se dispusiera de mano de obra ocasional.

[2] *Ibid.*, p. 103.

Otro de los inconvenientes de la organización de la industria lanera era de orden económico. En principio, el tejedor no dependía de nadie: compraba el hilo, era propietario de su telar y vendía por su cuenta los paños que fabricaba; pero disponía de pocas reservas para resistir cuando corrían malos tiempos, y entonces se endeudaba. Tenía que contraer préstamos, es decir, tenía que pedir crédito al individuo al que compraba la lana en bruto o los hilados. La única garantía que podía ofrecer para el préstamo era su telar. De aquí que, en la práctica, incluso en el siglo XVII muchos tejedores sólo fueran en realidad trabajadores u obreros dependientes del lanero al que habían hipotecado su telar [3].

El lanero solía tener su central en alguna pequeña ciudad en torno a la cual se agrupaban las aldeas de tejedores. Éstos iban a la ciudad un día fijo, por lo común los viernes, y allí vendían sus paños de lana; todavía existen algunos de los mercados en que se efectuaban estas transacciones (como, por ejemplo, el "Piece Hall" de Halifax). Con el dinero adquirido, el tejedor compraba más lana, pero si los tiempos eran malos y había sobrante de paño se veía obligado a pedirle al mercader que se quedara con el paño en depósito y a procurarse lana a crédito con la garantía del paño. De este modo, la propiedad de la lana, del telar y del paño acabado tendía a pasar a manos del comerciante, con lo que el tejedor se convertía en la práctica en un trabajador asalariado, componiéndose su incierto jornal de

[3] *Ibid.*, p. 207.

la diferencia entre la cantidad que percibía por el paño y la que pagaba por la lana.

Esta relación se hizo práctica corriente en muchas industrias: la industria lanera del Yorkshire, la industria del algodón de Lancashire, la fabricación de clavos y agujas en los alrededores de Birmingham, la de guantes, medias y sombreros y otras muchas. Al comerciante acabó por resultarle conveniente enviar sus encargados a las casas de las familias trabajadoras para entregarles la materia prima y retirar los géneros acabados. Al llegar a este punto, el comerciante tenía ya una inversión en dichas familias y necesitaba vigilar atentamente las herramientas y materiales que éstas tenían.

También había que estar ojo avizor por lo que se refería al rédito de sus inversiones. Las herramientas eran efectivamente suyas, pero no le era posible fiscalizar el número de horas que el obrero trabajaba con ellas. En épocas buenas, el tejedor trataba de trabajar limitándose a lo que bastara para mantener a su familia, pero el comerciante se empeñaba en que hiciera la mayor cantidad posible de tejido, empujándole a trabajar doce, catorce o dieciséis horas diarias. En temporadas malas, el tejedor procuraba trabajar muchas horas para poder mantener a la familia: el comerciante, en cambio, trataba de frenarlo [4].

En resumen, la organización de la industria rural se había acomodado bien a una época en que el tejedor era efectivamente independiente, pero ya no resultaba apropiada para una época en la cual se estaba convirtiendo, de un modo o de otro, en trabajador asalariado supeditado a un mercader. Cuando el tejedor privado era realmente independiente, su producción estaba regulada por el mercado, pero, una vez convertido en obrero, su producción había de quedar controlada por el comerciante que invertía en ella su dinero. El sistema de fábricas se formó por efecto de este conjunto de presiones.

Las primeras fábricas se organizaron de distintos modos. En algunas, por ejemplo, el obrero aún llevaba sus propias herramientas —todavía en el siglo actual se seguía esta práctica en las fábricas de acero de Sheffield—, al modo en que hoy hace un ajustador especializado. Pero, sea cual fuere el detalle de organización, se demostró que las fábricas presentaban varias ventajas: permitían al propietario controlar los materiales y las horas de trabajo, y además, racionalizar las operaciones que requerían varias fases o varios obreros; por otra parte, hacían posible emplear nuevas máquinas cuyo manejo podía confiarse a mujeres sin especialización o incluso a muchachos, bajo la necesaria supervisión, y, por último, brindaban la posibilidad de agrupar toda la maquinaria en torno a una fuente central de energía [5].

4 *Ibid.*, pp. 205-206.

III

La preparación de hilados fue el primer punto muerto que las fábricas trataron de vencer. Se habían inventado varias máquinas de hilar que simulaban el modo en que los dedos aplicaban una creciente tensión a las fibras de lana o algodón a fin de que formaran un hilo continuo. En esencia, en tales máquinas se empleaban una serie de husos o rodillos para ir aumentando gradualmente la tensión. Una de éstas fue inventada poco después de 1760 por James Hargreaves; otra fue patentada por Richard Arkwright. Al cabo de quince años, Samuel Compton había fundido los dos inventos en una máquina que en sus elementos esenciales es la hiladora mecánica que todavía se emplea hoy.

Hargreaves y Compton eran verdaderos inventores; los dos trataron de hacerse industriales, pero sin gran éxito. Arkwright era un aventurero dotado de olfato para las finanzas; es casi seguro que no inventó la máquina que patentó y es probable que la robara a dos anteriores inventores. Su oficio había sido el de barbero, pero en su patente se titulaba relojero, o sea, en el contexto de la época, un especialista en la fabricación del único instrumento de precisión que entonces se empleaba. Sin embargo, la verdadera habilidad de Arkwright era la de reunir fondos, organizar la producción y las ventas y ocuparse en cada una de las fases de producción de la innovación que hacía falta en punto a técnica o a organización para atender a las demandas de los nuevos mercados. Con estas condiciones siguió haciendo fortuna incluso después de ser anulada su patente [6].

El mercado a que Arkwright y sus competidores se dedicaron no era el de los tejidos de lana, sino de algodón, al que había dado

5 *Ibid.*, pp. 115-117.
6 *Ibid.*, p. 214.

popularidad el creciente mercado con la India. Presentaba particulares dificultades hilar a mano un hilo fuerte de algodón, por lo que los tejedores ingleses se habían visto obligados a fabricar un paño en que la trama era de algodón, pero la urdimbre era de hilo de lino, pues mientras los hilos de la trama no se mueven en el telar, los de la urdimbre los estira constantemente la lanzadera que los empuja hacia adelante y hacia atrás. Arkwright se empeñó en conseguir un hilo de algodón que pudiera emplearse lo mismo para urdimbre que para trama, lo cual es exponente característico de su sentido del mercado.

El mercado en que él y otros industriales pensaban era en gran parte el de ultramar. El lado patético de la Revolución industrial fue el no ver que sus propios obreros eran un mercado para la nueva producción que a ellos mismos se debía. Las máquinas fueron introducidas primero para superar los puntos muertos de la industria, puntos que se daban en procesos sin especialización, como la hilandería, y de aquí que los procesos y los obreros que primero se llevaran a las fábricas carecieran de especialización. No era una novedad que las mujeres y los niños tuvieran que hilar durante muchas horas al día. Defoe había sido testigo de este hecho hacia 1720 y había declarado abiertamente que, si no lo hacían, la familia "pasaba grandes aprietos y vivía con pobreza". Lo nuevo era el escenario: la mano de obra infantil fue trasladada del hogar rural a la disciplina dura y brutal de la fábrica.

Aquellas fábricas se servían al principio de energía hidráulica y por ello se construían en los valles de torrentes de condados tan desolados como el Derby; solamente en tales regiones podía contarse con que los ríos llevaran agua incluso en verano. (Más al sur, en la Europa continental, la mayor parte de los torrentes se secan en verano, lo que acaso constituya otra razón más de que fueran pocas o ningunas las industrias que en ella se desarrollaron.) De aquí que gran número de muchachos fueran llevados de las inclusas y hospicios a las fábricas, en las que vivían todo el año. En muchos casos, los chicos de los pueblos que también trabajaban tenían que hacer a pie de cinco a diez millas para ir a la fábrica y otras tantas para volver a casa, y dentro de la fábrica misma recorrían cada día otras diez millas o más yendo de una máquina a otra para llevar a cabo el trabajo trivial y desolador que tenían que hacer, que consistía en volver a atar los hilos cuando se rompían. Se ha dicho que en las fábricas, los padres eran los capataces más despiadados de sus propios hijos por depender del rendimiento de estos para mantener a la familia.

Las cosas sólo empezaron a cambiar a comienzos del siglo XIX cuando la máquina de vapor sustituyó a la energía hidráulica en las fábricas. Entonces, la fábrica se trasladó a la fuente de mano de obra, a las ciudades, pues entonces la energía —o sea el carbón— no era más cara en la ciudad que en el campo; y, por otra parte, el vapor como energía era más potente y seguro que la energía hidráulica, por lo que podía accionar maquinaria más pesada y compleja. Con el advenimiento de la máquina a vapor rotatoria, la tejeduría se convirtió también en una industria fabril y, con el tiempo, en la más importante.

IV

La máquina de vapor se empleó al principio para extraer agua de las minas. El problema que plantea impedir que las minas se inunden es muy antiguo. Al tratar de resolverlo, Evangelista Torricelli ya había descubierto en 1644 que una bomba aspirante no era capaz de elevar agua a mucho más de unos 9 metros. Con esto, Torricelli había dado el paso esencial para el descubrimiento de la presión de la atmósfera.

Para mantener secas las minas de mayor profundidad no había más remedio que achicarlas con cubos o mediante una serie de bombas. Lo que hacía falta, pues, era una fuente de energía capaz de accionar la cadena de cubos o bombas.

En 1698 fue inventada por Thomas Savery una primera máquina de vapor que en realidad era una bomba impelente en la que se aprovechaba directamente el vapor para expulsar el agua desde el cilindro a la superficie y que, como era de esperar, no tardó en volar en pedazos al ponerla en servicio. A comienzos del siglo XVIII fue inventada una máquina más práctica por Thomas Newcomen, un herrero que trabajaba en las minas de cobre de Cornualles. En la máquina de Newcomen, el vapor que impulsaba el émbolo se condensaba en el cilindro y el émbolo se disparaba hacia atrás por efecto de la succión resultante. Este sistema dio resultado; en dos o tres viejas minas inglesas todavía se muestran con orgullo de veterano algunas de aquellas máquinas; pero el sistema tenía el inconveniente

de que todo el cilindro se enfriaba con cada golpe cuando el agua entraba para condensar el vapor.

Hacia 1763, un experto fabricante de instrumentos llamado James Watt, que trabajaba para la Universidad de Glasgow, reparó una máquina de Newcomen y se interesó lo bastante para efectuar algunos cálculos rudimentarios de su rendimiento. Tales cálculos le impresionaron llevándole a preguntarse cómo se podría evitar la pérdida de calor. Como en muchos inventos, la solución no era difícil; lo difícil había sido la intuición necesaria para plantearse la cuestión. La solución consistía en condensar el vapor en una cámara conectada con el cilindro (por medio de una bomba), pero que no formara parte de éste. De tal manera, el condensador estaba siempre frío y el cilindro se mantenía siempre caliente. Estos trabajos de James Watt fueron determinados en parte por el descubrimiento del calor latente del vapor hecho al mismo tiempo en Glasgow por Joseph Black.

Las fases siguientes de la historia de la máquina de Watt son características de la Revolución industrial. Su máquina no funcionaba bien en Escocia porque, según pudo comprobar, el trabajo de los herreros escoceses no tenía calidad suficiente. Se dedicó, pues, a buscar por toda Inglaterra operarios que trabajaran con mayor precisión y los encontró en el taller de Matthew Boulton, fabricante de objetos metálicos de Birmingham. Éste y Watt entraron en sociedad; Boulton, industrial muy emprendedor, se dedicó a la busca y captura de mercados para la máquina, que respecto a la máquina de Newcomen presentaba la ventaja concreta de economizar carbón. Tal circunstancia no constituyó una recomendación para los propietarios de minas de carbón, pero la hizo interesante para las minas de metales de Cornualles, enclavadas a gran distancia de los yacimientos carboníferos. Fue, pues, allí donde Boulton vendió la máquina, pero no a un precio fijo, sino alquilándola por un canon calculado a base de la cantidad de carbón economizada cada año. Sin embargo, las economías resultaron tan cuantiosas, que sólo en muy contados casos se consiguió convencer a los propietarios de las minas a que siguieran pagando el alquiler largo tiempo.

A medida que iba saturándose la demanda de la máquina por parte de las minas hubo que hacer frente al problema de encontrar nuevos mercados. Durante un viaje hecho en 1781 por Cornualles, Boulton escribió a Watt:

"No se puede descubrir otro Cornualles y la vía que más probabilidades presenta para aumentar el consumo de esta máquina está en su aplicación a las fábricas, que constituyen, sin duda, un extenso campo. En Londres, Manchester y Birmingham hay una locura por las fábricas alimentadas por vapor. No quiero darle prisas, pero creo que en el plazo de un mes o dos debiéramos determinarnos a sacar una patente de algún que otro método de producir un movimiento rotatario."

Hasta entonces, la máquina de vapor había ejercido su acción de arriba a abajo y de abajo a arriba. A instancias de Boulton, no le resultó difícil a Watt inventar varios procedimientos para que la máquina pudiera hacer girar a otra máquina, convirtiéndola así en la nueva fuente de energía de las fábricas.

V

Con el advenimiento del vapor, el carbón y el hierro pasaron a ser la espina dorsal de la industria. Ya se habían logrado grandes adelantos en el trabajado del hierro y luego se consiguieron también en sus aplicaciones. Hasta poco después de 1700, el mineral de hierro sólo podía depurarse en los altos hornos con carbón vegetal. La madera para hacer carbón vegetal seguía siendo abundante en Francia, pero era escasa en Inglaterra, y la escasez aguzó el ingenio técnico. La materia prima que en Inglaterra era natural era el carbón. Constituía, pues, una ambición constante reducir el mineral de hierro con carbón, y a varios inventores se les había ocurrido la idea de liberar el carbón de sus gases y convertirlo en coque.

No se sabe con seguridad cuándo se empleó por primera vez el coque con éxito sostenido para convertir el mineral en hierro; probablemente se consiguió hacia 1709. Los industriales que encontraron la solución fueron Abraham Darby y su familia, que mantuvieron en secreto su éxito durante más de treinta años. Los Darby eran, en efecto, inventores característicos de la Revolución industrial. Eran cuáqueros; no les importaba ni la "Royal Society" ni los honores públicos; eran sagaces y taciturnos, y llevaban adelante su empresa poniendo a contribución exclusivamente su habilidad técnica y su previsión. Concertaron un acuerdo con otros siderúrgicos para formar

lo que hoy llamaríamos una "cadena" o cártel, pero sin dar a conocer su secreto.

Una vez producido, el hierro bruto todavía ha de ser depurado y trabajado. En este campo también se efectuaron importantes descubrimientos, que a partir de 1780 permitieron, por fin, fundir hierro de modo que fuera resistente y estuviera libre de defectos. El hierro colado pasó a ser el material de uso más generalizado, el plástico de aquellos tiempos. Thomas Paine hizo el proyecto de un puente de hierro y presentó una maqueta en una exposición. El más famoso de los metalúrgicos de Shropshire, John Wilkinson, que fue el que fabricó los cilindros de precisión para la máquina de Watt, construyó con este material un puente que todavía existe. Pasó bajo el puente en una almadía de hierro, y se jactaba de que sería enterrado en un ataúd de hierro, como, en efecto, lo enterraron.

VI

El gran movimiento que se llevó a cabo durante la Revolución industrial iba orientado hacia una nueva organización de la producción: el sistema de fábricas. Aquel movimiento determinó una serie de inventos técnicos, por lo cuales fue, a su vez, determinado. La interacción del método y de las máquinas, de los factores económicos y de los técnicos era constante y recíproca, y a ella más que a ninguna otra causa considerada aisladamente debe su origen la Revolución industrial. Como todo movimiento histórico, se desarrolló orgánicamente, célula por célula.

Una de las principales condiciones para su desenvolvimiento lo constituyó la modificación del clima económico inglés. Hoy estamos acostumbrados a la idea de que la industria está financiada por accionistas, los cuales pueden elegir entre un gran número de empresas que entablan competencia entre sí aquella o aquellas en que quieren invertir su dinero. Olvidamos, sin embargo, que se trata de una idea muy moderna, que era casi completamente desconocida antes del siglo XVIII. La Revolución industrial sólo pudo cobrar ímpetu cuando la inversión en la industria —inversión general lo mismo que privada— pasó a ser un modo corriente de emplear la gente sus ahorros.

En la época isabelina, los inventores (y los especuladores en inventos) habían tratado de proteger sus procedimientos de fabricación obteniendo de la Corona la exclusiva para explotarlos. Tales monopolios sirvieron de muy poco estímulo a aquellos a quienes se concedían y se convirtieron en un verdadero obstáculo para el progreso y en un escándalo en los años comprendidos entre la muerte de Isabel y la subida de Cromwell al poder. Hay realmente razones para creer que la concesión de patentes de larga duración frenó el ritmo de desarrollo de algunas ideas nuevas (por ejemplo, la de la máquina de vapor) incluso durante la Revolución industrial misma [7].

El inventor isabelino que aspiraba a un monopolio había tratado de proteger el dinero que él y otros invertían en el invento. La gran dificultad con que el inventor tropezaba era la de encontrar personas que le apoyaran económicamente, porque en aquellos tiempos no estaba establecida la costumbre de invertir los ahorros. Al contrario, todas las formas de inversión (salvo la de empréstitos estatales) eran consideradas por la Iglesia formas de usura. Por esta razón, la banca y las actividades prestatarias estaban en muchos casos en manos de no cristianos, que a menudo habían empezado su carrera como orfebres y comerciantes en artículos suntuarios y solían prestar dinero a los que gustaban de esta clase de objetos.

En Inglaterra empezó a acumularse una categoría más amplia de ahorros después de 1688, fecha en que las condiciones políticas se estabilizaron y el comercio con ultramar pudo medrar. Aquellos ahorros fueron empleados por el nuevo rey para financiar sus guerras continentales y de esta manera se estableció una deuda pública, pasando a convertirse en práctica corriente que los comerciantes y terratenientes tuvieran parte en la deuda nacional, percibiendo el interés correspondiente. El Banco de Inglaterra fue fundado en 1694 dentro del marco de este movimiento orientado a financiar los gastos estatales con los ahorros de todos.

El movimiento orientado a invertir los ahorros que entonces se acumulaban se intensificó y se hubiera acrecentado más rápidamente si después de 1711 no hubiera tropezado con un obstáculo. En dicho año se fundó una gran compañía para el comercio con los Mares del Sur que ofrecía réditos tan exorbitantes (en rigor pretendía desplazar

[7] *Ibid.*, p. 107.

al Banco de Inglaterra como principal depositario de obligaciones del Estado) que dio origen a una oleada de especulación. Los propietarios de capital buscaban posibilidades de invertirlo, pero para ellos todavía no existía una verdadera fuente de nueva riqueza: aún no existía una Revolución industrial. El auge de 1720 iba expandiéndose en un vacío y al derrumbarse dejó los ánimos muy enconados entre los que en él habían perdido dinero. La consecuencia fue que se aprobaran leyes en virtud de las cuales se declaraba ilegal la fundación de sociedades por acciones, leyes que resultaron ser un grave impedimento más adelante, dentro del mismo siglo, cuando la expansión de la industria requirió capital.

Sin embargo, por una u otra razón, el capital no afluyó al mercado. Una de las condiciones determinantes de este fenómeno fue el progresivo descenso del tipo de interés, descenso que puede verse del modo más claro en los empréstitos del Estado, que antes de 1700 tenía que pagar hasta el 8 %, mientras en 1727 sólo pagaba el 3 %. A medida que iba bajando el tipo de interés resultaba beneficioso emprender trabajos de realización a largo plazo, como abrir minas, montar fábricas y construir carreteras de peaje. Cuando el interés es alto, el prestamista puede sacar un rédito rápido y, por tanto, no quiere inmovilizar dinero en proyectos de ejecución a largo plazo, que sólo le rendirán beneficios después de transcurridos veinte o treinta años. Pero cuando el interés es bajo, no cabe esperar un beneficio rápido, circunstancia que lo empuja a efectuar inversiones sólidas que le alleguen dividendos en el futuro [8].

La expansión del crédito y el estímulo general para efectuar inversiones constituyó uno de los principales factores para el progreso de la Revolución industrial. La revolución hubiera sido imposible sin una nueva actitud hacia la inversión del dinero por parte de todos cuantos poseían capital. Claro está que los propietarios de fábricas financiaban la expansión de sus propias empresas volviendo a invertir en ellas año tras año los beneficios obtenidos, pero no hubieran podido proceder a las ampliaciones a que procedieron y en muchos casos ni siquiera hubieran podido iniciarlas si no hubieran contado con apoyo ajeno a su círculo familiar. Para lanzar una nueva industria hacía falta capacidad financiera y algunos de los que se presentaban como inventores eran en realidad principalmente, como Richard Arkwright, hábiles financieros con talento para la organización industrial.

[8] En *The Industrial Revolution* (Oxford, 1948), T. S. ASHTON expone con acierto la relación entre los ahorros, el tipo de interés y la expansión industrial. Esta admirable obrita se recomienda como exposición equilibrada y concisa de los hechos más importantes de la Revolución industrial. Tiene también una bibliografía breve, pero suficiente, a la que remitimos al lector.

VII

En la agricultura de la época se da también un importante movimiento —calificado con frecuencia de revolución agrícola— que se caracteriza por la introducción de nuevos métodos de cultivo. El vizconde de Townsend introdujo la rotación de cultivos de tubérculos con gramíneas y cereales, ganándose el apodo de "El Nabo" ("Turnip" Townsend) por sus desvelos. Robert Bakewell introdujo métodos científicos en la cría de ganado. Sus trabajos, unidos a otros mejoramientos, surtieron tan buen efecto, que el peso medio de los bueyes vendidos en el mercado de Smithfield aumentó de 370 libras en 1710 a 800 en 1745 [9]. En la agricultura hubo otros innovadores como Jethro Tull, Arthur Young y Coke of Holkham. Uno de los frutos de su trabajo fue que, probablemente por primera vez en la historia del mundo, los labriegos estuvieran en condiciones de mantener en vida al ganado vacuno durante el invierno, lo que a su vez procuraba mayor cantidad de abono y el aumento de éste llevaba consigo mayor fertilidad de la tierra y la elevación del rendimiento.

Todo este período constituye un conjunto apasionante de corrientes y contracorrientes que influyen y confluyen en la gran marea de la Revolución industrial. Por ejemplo, se registró un nuevo movimiento de acotación de tierras a finales del siglo XVIII, que era el segundo gran movimiento de su clase que se daba en la historia de Inglaterra. La finalidad del primero, a que se procedió en el siglo XVI, había sido la de incrementar la capacidad de entrada de las tierras para el ganado ovino destinado al comercio de la lana, y Tomás Moro, en la *Utopía*, se había lamentado de que "las ovejas devoran a los hombres". Al repetirse, el movimiento fue llevado a cabo por

[9] J. H. PLUMB, *England in the Eighteenth Century* (Harmondsworth, 1950), p. 82.

los grandes propietarios rurales, que querían producir cultivos alimenticios en las tierras comunales. Por desdichado que fuera, contribuyó a crear grandes fincas eficientes y en este aspecto puede parangonarse al éxodo hacia las fábricas. Al propio tiempo, además de afectar a la producción agrícola, influyó en los efectivos de mano de obra y en el crecimiento demográfico.

En el curso de este movimiento (que se extendió de 1760 a 1850) quedaron acotados más de 6 millones de acres de tierras comunales [10], lo cual hizo posible la producción de cultivos con arreglo a principios científicos, representando así una especie de plan TVA* del siglo XVIII, aunque sin sus beneficios sociales. En realidad, los grandes propietarios robaron las tierras comunales, aunque afirmaban (y a la larga con razón) que "podían obtenerse mayores ingresos [para todos] perfeccionando los métodos de explotación" [11]. Una de las consecuencias del movimiento de acotamiento de tierras fue que contribuyera también a destruir la industria rural, pues el trabajador doméstico había podido ir defendiéndose gracias a la posibilidad de que sus pocas cabezas de ganado se apacentaran en las tierras comunales y de recoger leña en dichos terrenos. Después, el hecho de quedar acotadas las tierras comunales lo expulsó del campo obligándole a emigrar a las ciudades industriales, donde constituía una fuente de mano de obra barata.

VIII

La alimentación y la población eran dos conceptos que estaban íntimamente unidos en el pensamiento del siglo XVIII. Hoy sabemos que, después de 1760, la población de Inglaterra aumentó a pasos agigantados, pero entonces nadie podía saber si iba en aumento o en

10 Cifra particularmente impresionante si se tiene en cuenta que la superficie total de la Gran Bretaña es de unos 250.000 Km.², de los que sólo un 58 por ciento están constituidos por tierras de labor o pastos.

* [N. d. T. — Aluden los autores al gran plan de bonificación de la cuenca del Tennessee, dirigido por la "Tennessee Valley Authority".]

11 PAUL MANTOUX, *The Industrial Revolution in the Eighteenth Century*, rev., edit. y trad. de Marjorie Vernon (Nueva York, 1927), p. 190. Es la monografía clásica sobre todo el tema de que se trata en este capítulo.

disminución; hasta el primer censo oficial, levantado en 1801, sólo eran posibles las conjeturas. Una gran autoridad en la materia, Richard Price, en su *Essay on the Population of England* (1780) expresaba la convicción de que las aldeas se estaban despoblando. Oliverio Goldsmith escribió un famoso poema titulado *The Deserted Village*, cuyo tema es el acotamiento de tierras y la consiguiente despoblación. Los autores citados y otros suponían que la población global de Inglaterra iba disminuyendo, y Goldsmith, en el referido poema, afirmaba:

Mal va la tierra, de males crecientes presa,
cuando el hombre languidece y aumenta la riqueza.

Otros observadores creían que la población iba en aumento, pero de esta convicción sacaban conclusiones igualmente pesimistas. Arthur Young, por ejemplo, en su *North of England* creía que la población desbordaba la producción de alimentos. Tomás Malthus convirtió esta creencia en una ley general, y cuando escribió su *Ensayo sobre la población*, en 1798, el aumento de la población y las crecientes penalidades que se sufrían en Inglaterra parecían darle efectivamente la razón [12].

Las estadísticas han demostrado luego que Malthus estaba en lo cierto al creer que la población iba en aumento, pero su pronóstico de depauperación en masa quedó desmentido por la inesperada gran capacidad productiva de la nueva agricultura, e, indirectamente, del sistema de fábricas, que dio un excedente industrial lo bastante cuantioso para abrir a la explotación las tierras agrícolas de América del Norte. (En pequeña medida fue desmentido también por la limitación de la natalidad; el propio Malthus había propugnado como solución la "continencia moral".)

Ni siquiera en la actualidad entendemos realmente los factores a que se debe el gran aumento de población, que con frecuencia se califica hoy de revolución demográfica. Sí sabemos que el índice de mortalidad descendió y que ello contribuyó en gran medida a provocar el creciente aumento de la población. Pero ¿fue reducido directamente por la Revolución industrial el índice de mortalidad? El historiador y economista Max Weber pone en duda esta explicación. "El crecimiento de la población en Occidente", dice, "efectuó sus

12 *Ibid.*, p. 354.

progresos más rápidos desde comienzos del siglo XVIII hasta finales del XIX. En el mismo período, la China experimentó un crecimiento demográfico de importancia al menos igual, pasando de 60 ó 70 a 400 millones de habitantes... Este aumento corresponde aproximadamente al registrado en Occidente"[13]. Sin embargo, consta que en dicha época no se produjo en la China ninguna revolución industrial.

En resumen, es poco lo que sabemos aparte de que la población aumentó y de que en Inglaterra se produjo un desplazamiento hacia el noroeste[14]. Recientes investigaciones de historia económica tienden a demostrar que los obreros industriales eran recién llegados, "una población adicional que podía desarrollarse gracias a las nuevas oportunidades de empleo brindadas por el capitalismo"[15].

Sabemos también que aquella población tendió a concentrarse en las ciudades, pues una característica distintiva de la Revolución industrial fue la gran intensificación de la vida urbana. A su vez, esta aglomeración de las nuevas ciudades creó nuevos problemas de sanidad pública, y apreciamos las relaciones recíprocas de todos estos factores cuando recordamos que un famoso informe médico redactado en 1796 por el Dr. Percival, de Manchester, dio lugar a que se formulara la primera legislación moderna sobre fábricas.

Es evidente, sin entrar en más detalles, que la Revolución industrial fue más que un cambio en el sistema de producción; representó también una revolución en las condiciones de vida de sectores enteros de la sociedad. El principal desarrollo industrial se dio en los dominios de los textiles de lana y de algodón y en la compleja vinculación entre el hierro, el carbón y el vapor[16]. El principal desenvolvimiento

13 MAX WEBER, *General Economic History*, trad. de F. H. Knight (Nueva York, 1927), p. 352.

14 Los ingleses tenían libertad de movimientos porque, a diferencia del continente europeo, en Inglaterra ya no había servidumbre en el siglo XVIII. Uno de los resultados de este movimiento fue la desaparición de los vínculos locales, traduciéndose a menudo en que el obrero se encontrara descentrado sin echar raíces en el medio ambiente urbano al que había emigrado.

15 Cf. *Capitalism and the Historians*, edit. de Friedrich A. Hayek (Chicago, 1954), y la reseña de H. STUART HUGHES en *Commentary* (abril, 1954).

16 Las cifras de las importaciones de algodón bruto y de la producción de arrabio de Gran Bretaña dan idea de la expansión industrial que se operó en estos sectores. Las importaciones de algodón pasaron de 1 millón de libras en 1701 a 3 millones en 1750, a 4.760.000 en 1771, a 5.300.000 en 1781, a

social lo constituyó la formación de un nuevo ambiente para un número de personas cada vez mayor: la fábrica y la ciudad. En medida cada vez mayor, los hombres pasaban sus horas de trabajo en la fábrica y sus horas de esparcimiento en las calles llenas de gentío y en los bloques de viviendas de la ciudad.

Estos tremendos cambios en las condiciones de vida ejercieron profundas repercusiones en el pensamiento de la época. Además del proletariado de nueva creación había adquirido mayor importancia una clase más antigua: la clase media, cuyo poder se manifestó en la *Reform Bill* de 1832, en virtud de la cual se daba voz a la clase media en las votaciones y en los asuntos oficiales. Entonces pasó a la categoría de héroe un nuevo tipo de hombre: el capitán de la industria. Pero lo más importante para nuestros fines —como veremos en seguida al ocuparnos de la Sociedad Lunar— es que aquella gente tenía nuevas ideas y nuevos valores. Una nueva sensibilidad entró en las artes, en la literatura y en el pensamiento de la época contribuyendo a modificarlos[17]. La Revolución industrial modificó al hombre occidental de pies a cabeza, y luego, más profundamente, de la cabeza al corazón.

11 millones y medio en 1784 y a 32 millones en 1789. La producción de arrabio pasó de 68.000 toneladas en 1788 a 126.000 en 1796 y a 250.000 en 1804. (Cifras tomadas de MANTOUX, *op. cit.*, pp. 259 y 313.)

17 Véase J. BRONOWSKI, *The Common Sense of Science* (Londres, 1951), cap. I, para un estudio de la nueva sensibilidad, en el que se desarrolla y amplía parte de lo que se dice en el próximo capítulo.

CAPÍTULO XVIII

LA SOCIEDAD LUNAR: EMPRESARIOS Y TÉCNICOS

I

DESPUÉS de la publicación de los *Principia,* Isaac Newton vivió todavía cuarenta años y durante todo aquel largo tiempo su autoridad imperó en la esfera de la ciencia. Su influencia sobre el método científico fue admirable, toda vez que estableció lo que es, en esencia, el método moderno: la generalización del experimento en teoría, y luego la comprobación de la teoría mediante ulteriores experimentos, o sea, el método inductivo. En cambio, su influencia sobre las aspiraciones inmediatas de los científicos de su tiempo fue funesta. Su autoridad iba en contra de todo lo que los primeros miembros de la "Royal Society" se habían propuesto hacer; no sentía el menor interés por los inventos que servían para satisfacer necesidades cotidianas y no tenían simpatía alguna por los experimentadores entregados a la busca y captura de tales invenciones. Por las fechas en que Newton murió, en 1727, el inventor ya no era considerado un estimado hombre de ciencia, pues entonces la matemática se había convertido en el modelo de las ciencias. Como en el siglo XVIII eran contados los campos de la ciencia que habían alcanzado madurez suficiente para darles forma matemática, la "Royal Society" se quedó estancada en cuanto grupo de hombres que todavía hacían descubrimientos, convirtiéndose, en

cambio, en un círculo de profesores que se preocupaban de la propia distinción, sobre todo la de codearse con los diletantes de la nobleza.

Los nuevos descubrimientos que provocaron la Revolución industrial en el siglo XVIII fueron hechos por hombres ajenos a la "Royal Society" y a las universidades. Los hombres de inventiva y variados ingenios que en 1660 fundaron la "Royal Society" todavía existían, como existen en todas las generaciones: los Hooke y los Wren, los Petty y los Wallis; pero ya no se encontraban en los círculos respetables de los científicos profesionales, sino en las ciudades industriales y en las academias de los disidentes, a las que los fabricantes enviaban a sus hijos por dar una preparación más realista que la que se recibía en las universidades.

Aquellas academias de disidentes eran las primeras instituciones que daban una formación ajustada a los conocimientos de la época: en medicina, lógica, lenguas modernas y ciencias. Empezaron sus actividades a título de escuelas para preparar a los ministros de los cultos no conformistas, que no podían estudiar en las universidades, pero no tardaron en ampliarse, y la mayor de ellas, la "Warrington Academy", se proponía, desde su fundación en 1757, dar una formación moderna lo mismo a los laicos que a los que estudiaban para predicadores. El espíritu de aquellas academias puede sintetizarse en una sola figura. Joseph Priestley fue a la "Warrington Academy", poco después de fundarse ésta, como profesor de inglés y de idiomas, y en ella organizó algunos de los primeros cursos académicos de literatura inglesa e historia moderna. Pero, con las lecciones de sus colegas, él mismo acabó interesándose por las nuevas ciencias de aquellos años, la electricidad y la química, y ello tuvo por consecuencia que Priestley llegara a ser el químico más grande de su época; en los descubrimientos que se le deben se funda el sistema de la química moderna.

Todos estos exponentes tenían por fondo una nueva generación de hombres que no entendían el mundo como si fuera una tragedia clásica griega; cuyas esperanzas no se contenían en el goticismo de Horacio Walpole y en el patetismo de la *Elegía* de Thomas Gray. Los nuevos hombres eran industriales que sacaban su riqueza de las industrias que estaban creando y que a veces eran de su propia invención. Tenían verdadera avidez de ideas nuevas; abrigaban la convicción anticonformista de que podían hacerse sus propias ideas, y realizaban

sus inventos movidos por un sentido natural de curiosidad práctica que inflamaba sus puntos de vista. Cuando la "Warrington Academy" fue clausurada, hacia 1780, hombres de este tipo que habían sido sus alumnos crearon la Sociedad Filosófica de Manchester, y el cuáquero John Dalton se hizo un gran químico en aquella sociedad, aunque era hijo de un tejedor, del mismo modo que Priestley había sido hijo de un sastre. Para aquellos hombres, la ciencia era una actividad natural y esencialmente práctica, y por ello procedieron a fundar pequeñas sociedades científicas por todo el país.

II

Una sociedad científica característica del siglo XVIII fue la Sociedad Lunar de Birmingham. Era una sociedad desprovista de todo empaque oficial; no tenía ni composición ni normas fijas, y estaba integrada más bien por un grupo de amigos que compartían intereses comunes, de un modo muy semejante a la "Accademia dei Lincei" y al "Colegio Invisible" de Roberto Boyle en el siglo anterior. La mente activa de la Sociedad Lunar y las más de las veces el anfitrión de sus reuniones era Matthew Boulton. Como hemos dicho, Boulton era el socio de James Watt en la fabricación de máquinas de vapor y el más fino y más agudo del grupo de hombres que dieron su grandeza a Birmingham.

Una de aquellas figuras era John Roebuck, que salió de Birmingham antes de que se fundara la Sociedad Lunar, pero que desempeñó un singular papel en el conjunto de circunstancias que llevaron a la creación de la sociedad. Roebuck fue un precursor en el desarrollo de la industria química; fue él quien inició en la región central de Inglaterra la fabricación de ácido sulfúrico y álcalis, que desde entonces siguen siendo los productos básicos de la química industrial. Desde Birmingham, Roebuck se trasladó a Escocia en busca de sal como materia prima química y allí se interesó por el carbón y las fábricas de hierro [1]. En las minas de carbón que alimentaban sus nuevas

[1] Véase ARCHIBALD CLOW y NAN L. CLOW, *The Chemical Revolution* (Londres, 1952), en lo que atañe a la orientación de la Revolución industrial hacia Escocia.

fábricas de hierro tropezó con dificultades porque se inundaban de un volumen de agua mayor del que podían extraer las máquinas de vapor de aquellas fechas. Al enterarse del perfeccionamiento conseguido por James Watt en la máquina de vapor, Roebuck le encargó que le construyera una máquina llevando una parte en sus derechos de patente. La máquina de Watt no constituyó una verdadera ayuda para Roebuck, en parte porque en Escocia no la realizaban con precisión suficiente, y, al final, Watt se trasladó a Birmingham para poder servirse de la mejor calidad técnica de los talleres de Boulton. Roebuck vendió a éste su parte en las patentes de Watt, contribuyendo así a crear la asociación entre Boulton y Watt, asociación que representó el origen oficial de la Sociedad Lunar, ya que Watt era la mente más científica de Birmingham cuando se trasladó a dicha ciudad [2].

III

La Sociedad Lunar no nació en ninguna fecha determinada; tampoco terminó sus actividades en ningún día concreto. Probablemente antes de 1770 se celebraban reuniones ocasionales sin carácter oficial, y algunas de éstas siguieron celebrándose quizá hasta 1800. Pero probablemente las reuniones regulares de la sociedad empezaron en 1775 y probablemente fueron terminándose después de los disturbios de Birmingham de 1791 [3]. Fueron aquellos los años en que Boulton y Watt iban montando su empresa, constituyendo el núcleo de la pujante aristocracia industrial de Birmingham.

Los hombres que se reunían en la Sociedad Lunar eran de muy distintas procedencias. John Roebuck había dejado los "Midlands", la región central de Inglaterra, antes de que la Sociedad se formara,

[2] Aunque no apasionante, el libro de H. W. DICKINSON, *James Watt, Craftsman and Engineer* (Cambridge, 1936) es un competente estudio.

[3] Véase ROBERT E. SCHOFIELD, "Membership of the Lunar Society of Birmingham", en *Annals of Science*, vol. XII, pp. 118-136. La tesis doctoral de este mismo autor, *The Founding of the Lunar Society of Birmingham (1760-1780): Organization of Industrial Research in Eighteenth Century England* (Harvard Univ., 1955, inédita), es el estudio más exhaustivo sobre la Sociedad Lunar; tiene también una extensa bibliografía. El libro de SAMUEL SMILES, *Lives of Boulton and Watt*, 2.ª ed. (Londres, 1866), contiene un capítulo extenso sobre la Sociedad Lunar, hoy anticuado.

pero en ella permaneció otro precursor de la industria química, James Keir, que según parece fue uno de los miembros fundadores de la Sociedad.

El hombre más famoso que procedía de un sector ajeno a la industria metalúrgica de Birmingham era Josiah Wedgwood, fundador de las industrias de cerámica de su nombre y que dirigía en todos sus detalles. Wedgwood dio a sus productos una cierta semejanza con los vasos griegos descubiertos hacía poco en las comarcas etruscas próximas a Roma, e incluso dio el nombre de Etruria a sus propias fábricas. Pero como influyó profundamente fue, al igual que otros industriales de Birminghan, empeñándose en la organización competente de sus fábricas, atendiendo a que se consiguiera un alto nivel en la ejecución de los trabajos y cuidando del planteamiento científico de todo el proceso de producción. Wedgwood tenía una pata de palo y se cuenta que cuando encontraba en el banco de un obrero una cerámica mal hecha, la hacía añicos con la pata y escribía con tiza en el banco: "Por esto no pasa Jos. Wedgwood."

Wedgwood comprendió que la calidad de la producción dependía de un control exacto no sólo de sus trabajadores y de las condiciones de trabajo de estos, sino de los materiales y de los métodos de cocción. Procedió, pues, a estudiar los hornos en que se cocían sus cerámicas, aprendió a regular su temperatura y, cosa más difícil, a medirla. Inventó el pirómetro con el que se miden tan altas temperaturas y, en efecto, hizo el descubrimiento fundamental de que a altas temperaturas todos los materiales se ponen incandescentes del mismo modo, es decir, que el color mide la temperatura, sea cual fuere el material de que se trate.

A fin de tener el control de las materias primas, Wedgwood se lanzó a la busca de fuentes de caolín y las encontró a gran distancia de los "Midlands". Entonces se convirtió en precursor del mejoramiento de los canales y carreteras para el transporte de su arcilla y de sus cerámicas; pues era, en efecto, un aventurero de los negocios que pertenecía al nuevo tipo, profundamente interesado en lo que él mismo hacía, pero dispuesto a invertir dinero y entusiasmo en las empresas relacionadas con su actividad principal. Boulton recurrió a él pidiéndole fondos para nuevas empresas y llegó a convencerlo, por ejemplo, de que se hiciera socio suyo para fundar la nueva industria de extracción de cobre en Anglesey, que acabó por matar a las minas de cobre de Cornualles.

Como Wedgwood vivía a distancia de Birmingham, no es posible que asistiera muy asiduamente a las reuniones; pero la Sociedad Lunar estaba organizada para facilitar las cosas a los socios que vivían lejos. Como entonces las carreteras eran malas, la Sociedad Lunar se reunía una vez al mes en una noche próxima a la luna llena, y a este expediente práctico y placentero debió su nombre.

IV

En el siglo XVIII, las profesiones liberales se componían en su mayor parte de dos categorías: los médicos y los clérigos, ambas representadas en la Sociedad Lunar. En ella figuraba, por ejemplo, el ilustre Dr. William Withering, cuya propiedad de campo todavía puede verse en Birmingham, el cual llevó a cabo un descubrimiento notable: el de la acción estimulante del digital en el corazón y el hecho de que tal sustancia se encuentra en la planta del mismo nombre, la digital o dedalera.

El más vivaz y notable de los médicos de la región central de Inglaterra era Erasmo Darwin. Era poeta a la vez que científico, y puso en verso el nuevo sistema de botánica de Linneo. Muchos jóvenes aprendieron biología con aquellos poemas de una extraña elegancia, sobre todo el que llevaba el título de *The Loves of the Plants* (Los amores de las plantas). Como, lo mismo que otros componentes de su círculo, Erasmo Darwin era hombre de opiniones radicales, fue blanco de las sátiras de los conservadores después de la Revolución francesa, y los poetas de la antología *The Anti-Jacobin* sacaron mucho partido de una parodia titulada *The Loves of the Triangles* (Los amores de los triángulos).

Erasmo Darwin profesaba opiniones avanzadas tanto en biología como fuera de la biología, y no cabe duda de que de alguna manera tuvo una cierta intuición de la evolución de las especies, lo cual fue un pensamiento profético, pues, en efecto, la teoría de la evolución había de ser propuesta en toda regla por un nieto suyo, Carlos Darwin, cerca de cien años después [4].

[4] ERNST KRAUSE, *Erasmus Darwin*, con nota preliminar de Carlos Darwin (Nueva York, 1880), sigue siendo al mejor obra que puede consultarse.

De hecho, la influencia de los miembros de la Sociedad Lunar no dio fin con su generación. Como otros precursores, estimularon la formación de sus hijos, algunos de los cuales contrajeron matrimonio unos con otros y prosiguieron la animada vida familiar en que se desarrollan espíritus progresivos. A este tipo de familias pertenecían los Darwin, los Galton, los Wedgwood y los Edgeworth. Richard Edgeworth era miembro de la Sociedad Lunar y la influencia que en él y su hija María ejercieron las ideas de Rousseau los llevaron a escribir importantes obras sobre la reforma de la educación. Otro tanto cabe decir de otro componente de la Sociedad Lunar, Thomas Day, que no sólo escribió estudios sobre la juventud siguiendo las huellas de Rousseau, sino que puso en práctica sus teorías criando a dos huérfanas con objeto de educarse la propia esposa.

V

No se ha puesto en claro si John Wilkinson asistía o no a las reuniones de la Sociedad Lunar, pues también vivía a buena distancia del punto de reunión. Sin embargo, está justificado unir su nombre al de la Sociedad porque era hombre del mismo sello de Josiah Wedgwood. Su padre ya había sido siderúrgico, y él y su hermano William fueron iniciadores en el empleo del hierro en el siglo XVIII. Su hermano William había sido alumno de la "Warrington Academy" y a ello se debe que su hermana Ann conociera a Joseph Priestley cuando éste enseñaba allí. Priestley se casó con Ann y John Wilkinson apoyó a su cuñado en los tiempos difíciles que siguieron a la Revolución francesa.

En unión de Abraham Darby, Wilkinson hizo el proyecto y construyó el famoso puente de hierro de la pequeña ciudad llamada Ironbridge (en inglés, "puente de hierro"), donde fue inaugurado en 1779. Como dijimos en el capítulo anterior, construyó la primera embarcación de hierro y orgullosamente pasó navegando en ella bajo el puente, y cuando murió en 1805 fue enterrado, como había vaticinado, en un ataúd de hierro.

La pericia técnica de Wilkinson corría parejas con su entusiasmo enérgico y resuelto. Inventó la perforadora mecánica horizontal, que permitió trabajar con tolerancias mucho más reducidas que antes, con lo cual fue posible fabricar los cilindros de la nueva máquina de vapor de modo que produjera efectivamente la presión deseada. Boulton y Watt siempre recomendaban a sus clientes que encargaran a Wilkinson de construirles sus cilindros, y es característico del espíritu de competencia de aquella sociedad que, mientras tanto, siempre que se le ofrecía la oportunidad, Wilkinson fuera "fusilando" en secreto el diseño de la máquina de vapor de Watt.

Uno de los problemas de organización con que se enfrentaban los industriales de la época era la escasez de moneda fraccionaria para poder pagar a los obreros, y por ello muchos siderúrgicos y otros procedieron a acuñar sus propias fichas para el pago de jornales, fichas que se aceptaban como moneda en las tiendas locales. Muchas de aquellas fichas, incluso las de Wilkinson, estaban acuñadas por Matthew Boulton; todo lo cual constituyó otro motivo de suspicacias después de la Revolución francesa. Es interesante leer el informe secreto redactado en aquellos años por un agente del gobierno que escribe al Primer Ministro, entonces William Pitt, informándole acerca de las fichas de John Wilkinson para el pago de jornales:

"Los comerciantes presbiterianos las aceptan para el pago de géneros, y en estas transacciones se les ofrecen frecuentes oportunidades de corromper los principios de los individuos de esta clase insuflándoles los perniciosos preceptos de los *Derechos del Hombre* de Payne".

VI

La mente científica más destacada en la Sociedad Lunar fue el cuñado de John Wilkinson, Joseph Priestley, que fue miembro tardío de la Sociedad Lunar, toda vez que no se trasladó a Birmingham hasta 1780, año en que se hizo allí lo que entonces solía llamarse presbiteriano, es decir, pastor de la Iglesia unitaria.

Los unitarios tenían un concepto más impersonal de la Divinidad que el de las religiones ortodoxas y a veces fueron acusados de deísmo e incluso de ateísmo. Entre ellos se contaban los pensadores más avanzados y audaces de la época. Por ejemplo, la forma de herejía de Isaac Newton dentro de la Iglesia anglicana había sido la de ser unitario, y en el período mismo de que nos estamos ocupando, el joven poeta Samuel Taylor Coleridge estaba estudiando para hacerse

pastor unitario. Joseph Priestley había intervenido en discusiones religiosas fundamentales en la "Warrington Academy", donde se discutió mucho sobre estas cuestiones de la naturaleza de la Divinidad y de la fe personal. Fue un vigoroso pensador sobre todos estos problemas filosóficos y sobre su significado social. En cuestiones sociales fue un precursor de la nueva concepción democrática que inspiraba a los círculos industriales los mismos ideales que entonces tenían en efervescencia a las colonias en Norteamérica. En 1768 publicó un *Essay on the First Principles of Government* (Ensayo sobre los primeros principios de gobierno) en que exponía, acaso por primera vez en la historia, la tesis de que la felicidad del mayor número de personas debe constituir el módulo o norma para enjuiciar la actuación social. Ésta es la teoría que recogió y elaboró Jeremías Bentham para convertirla en doctrina central del utilitarismo.

En las ideas religiosas de Priestley influyó el hecho de que, como otros unitarios, no quisiera eludir en su pensamiento lo que consideraba la naturaleza esencialmente material de los procesos biológicos de la vida. Así como Erasmo Darwin entendió la evolución de las plantas y animales como un proceso único, Priestley entendía todos los procesos vitales como mecanismos. No concebía la vida como algo distinto de las secuencias físicas que condicionan la mecánica de los átomos. En particular, su concepción de la psicología era esencialmente materialista. Se aferraba a una versión simplificada de la psicología de la asociación que había sido defendida por el filósofo David Hartley. En el poeta Coleridge hizo también tanta impresión este sistema de la psicología que puso a su hijo mayor el nombre de David Hartley Coleridge.

Esta concepción mecanicista de todos los procesos guió a Joseph Priestley en sus investigaciones químicas. Tenía un raro talento técnico: fue el primero en recoger gases de reacciones químicas sistemáticamente sobre agua y sobre mercurio. Mediante este artificio le fue dado acabar con la confusión entre los distintos "aires" (esto es, gases), confusión que hasta entonces había entorpecido todo adelanto en química. El gran descubrimiento de Priestley fue el oxígeno, cuya presencia demostró que era necesaria para la combustión de todas las sustancias. (De aquí que cuando el poeta William Blake hiciera figurar a Priestley en su sátira *An Island in the Moon* le aplicara el delicioso apelativo de "Dr. Gas Inflamable".) Hasta la época de

Priestley, el proceso de la combustión todavía se entendía como la separación de una sustancia que era de especie distinta de todas las sustancias materiales y que se llamaba flogisto. El descubrimiento de Priestley implicaba que lo que se consideraba desprendimiento de flogisto era en realidad adición de oxígeno. Este descubrimiento lo tomó Lavoisier de Priestley directamente, convirtiéndolo en la base del moderno sistema de los compuestos químicos.

En 1791 se registró en varias ciudades inglesas un intento organizado de promover tumultos contra los defensores de la Revolución francesa. En Birmingham se dijo que Priestley estaba en un banquete para celebrar la toma de la Bastilla, pero en realidad no había tal cosa. Una multitud que iba dando vivas a la Iglesia y al rey se dirigió al lugar de reunión en que Priestley predicaba y a su casa y procedió al saqueo de uno y de otra; destruyó la mayor parte de los libros y aparatos de Priestley y prendió fuego a todo lo que pudo. El propio Priestley hubiera corrido peligro de no haber sido puesto a salvo por sus amigos de la Sociedad Lunar. Éstos organizaron una colecta a su favor, pero Priestley abandonó Birmingham y en 1794 se trasladó a Norteamérica en la creencia, que resultó falsa, de que sus concepciones radicales y materialistas serían allí bien recibidas. Murió en Norteamérica en 1804.

VII

La relación de la Sociedad Lunar y de otros grupos ingleses con Norteamérica no era accidental. La Sociedad tenía tres distintos vínculos con la opinión norteamericana. Uno era de carácter general: cuando hombres como Benjamín Franklin se personaban en Inglaterra, eran bien acogidos por las sociedades científicas, allí donde se encontraran, y esto no sólo por razones de orden científico, sino porque existía una corriente de simpatía entre los intereses industriales y la Revolución americana. Sin embargo, también se daban dos motivos de unión más concretos.

Uno consistía en el frecuente intercambio y movimiento de figuras distinguidas entre los dos países. Las Universidades inglesas eran retrasadas y reaccionarias, y muchos hombres que descollaban en el campo de la cultura y de la ciencia procedentes de los "colleges"

anticonformistas de Inglaterra se trasladaban con frecuencia a América para dedicarse allí a la enseñanza. Un exponente sobresaliente lo constituye el Dr. William Small, que ejerció profunda influencia en Thomas Jefferson [5]. Small regresó a Inglaterra después de dar clases en Norteamérica y se estableció en Birmingham. Murió antes de que la Sociedad Lunar empezara a celebrar reuniones regularmente, pero existen pruebas de que en última instancia fue Small la personalidad que puso en marcha las reuniones. Al volver de Norteamérica llevó a Birmingham aquel sentido del intercambio personal que tanto significaba para Jefferson: el convencimiento de que la ciencia y la cultura son cosas que se aprenden en la conversación más que en la enseñanza organizada, y que con tal fin resultan ideales las reuniones de vecinos en veladas celebradas al claro de luna. Y William Small, aunque profesor de matemáticas, también llevaba dentro el sentido práctico que se imponía sobre todas las cosas en la mentalidad norteamericana. Hizo que James Watt se fijara en la calidad técnica de los trabajos que se realizaban en los talleres de Boulton, interviniendo asimismo en la elaboración del acuerdo comercial entre ellos.

Otro vínculo de simpatía entre los industriales ingleses y los colonos norteamericanos lo constituía la circunstancia de que unos y otros estuvieran al margen de las esferas oficiales. Las ciudades fabriles en auge como Birmingham y Manchester no habían sido otra cosa que grupos de aldeas hasta la Revolución industrial, y su representación parlamentaria seguía siendo la de aldeas dispersas. De aquí que los nuevos industriales no tuvieran voz en el Gobierno ni representación en el Parlamento [6]. Cuando el Estado de Massachusetts elevó una protesta hacia 1760 afirmando que el Gobierno británico no tenía derecho a imponerle contribuciones porque Massachusetts no tenía representante alguno en el Parlamento, el Gobierno británico replicó que tampoco Manchester lo tenía. Los industriales ingleses consideraban, pues, que el Parlamento se orientaba hacia el pasado y se sentían unidos a las jóvenes colonias en rebelión contra un gobierno retrógrado.

[5] Véase, además, el interesante artículo de HERBERT L. GANTER, "William Small, Jefferson's Beloved Teacher", en *William and Mary Quarterly* (octubre, 1947), pp. 505-511.

[6] Para un detenido estudio del sistema representativo británico de la época, véase L. B. NAMIER, *The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2 vols. (Londres, 1929), vol. I.

VIII

La Sociedad Lunar de Birmingham sólo era una entre otras varias sociedades similares que existían en Inglaterra y en Escocia. Entre ellas figuraban organismos establecidos en toda regla, como la nueva Sociedad de Artes de Londres, fundada con la finalidad de fomentar la ciencia práctica y aplicada [7]. Existían también agrupaciones de hombres que se reunían para instruirse a sí mismos y a sus hijos en las escuelas dominicales que ellos mismos crearon. Todas aquellas sociedades tenían en común una serie de fines y de simpatías que resumiremos a continuación.

Las nuevas sociedades estaban dirigidas por hombres de intereses prácticos. Un siglo antes, la "Royal Society" había sido fundada por hombres que se proponían los fines que interesaban a Francisco Bacon: sacar de la ciencia beneficios de tipo práctico. Por razones extrañas y no del todo malas, hacía tiempo que la "Royal Society" había perdido de vista aquel objetivo. Con el poderoso ejemplo de Isaac Newton, los hombres de ciencia habían acabado por considerarse personajes aparte. Las nuevas sociedades rompieron con esta manera de ver: su punto de vista era el que el abogado de Richard Arkwright enunció de un modo tan rotundo al defender su causa en un pleito sobre patentes.

"Es bien sabido que los descubrimientos más útiles que se han hecho en todas las ramas del arte y de las industrias no han sido hechos por filósofos especulativos encerrados en sus gabinetes de estudio, sino por mecánicos de ingenio, duchos en las prácticas seguidas en su tiempo y bien familiarizados prácticamente con la materia de que trataban sus descubrimientos."

No todos los miembros de las nuevas sociedades eran fabricantes. Algunos eran científicos polifacéticos como Priestley, y es característico del temperamento de éste que del descubrimiento del oxígeno pasara inmediatamente a inventar lo que en la práctica era ya la tienda de oxígeno en medicina. Otros eran obreros. El más famoso

[7] El libro de D. HUDSON y K. W. LUCKHURST, *The Royal Society of Arts, 1754-1954* (Londres, 1954), es la historia oficial de la "Society of Arts and Manufactures".

de estos últimos fue William Murdoch, que salió de Escocia para trasladarse a los talleres de Boulton en Birmingham a fin de encontrar trabajo digno de su capacidad; para dar muestra de su habilidad consideró suficiente el sombrero que llevaba puesto, sombrero de madera de forma elíptica que había labrado en un torno. Boulton lo contrató y con el tiempo lo hizo persona importante en sus establecimientos, aunque probablemente Murdoch aún no era lo bastante respetable durante el período en que la Sociedad Lunar se reunía para pasar a la categoría de socio en toda regla. Entre los descubrimientos hechos por Murdoch figura el de la luz de gas, que utilizó por vez primera en los talleres de Boulton en Birmingham.

La mayoría de los industriales y otros componentes de las nuevas sociedades eran anticonformistas. Aquí vuelve a percibirse un eco del desarrollo de la "Royal Society": los hombres que hacen la nueva ciencia son los que no congenian con la formación universitaria y están en contra de la fiscalización oficial. Y el disentimiento religioso de estos hombres iba unido a un cierto disentimiento político, pues no cabe duda de que casi todos ellos simpatizaban con la Revolución americana. Posteriormente, la Revolución francesa provocó una división de opiniones en toda Inglaterra, división que acabó por matar a muchas de las sociedades, como mató a la Sociedad Lunar. Pero muchos de los industriales y un número mayor aún de sus obreros se solidarizaron también con la Revolución francesa. Fue un amigo de Priestley, otro pastor disidente y famoso teólogo unitario y pensador social, el Dr. Richard Price, el que predicó el sermón sobre la toma de la Bastilla que movió a Edmund Burke a escribir sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, proporcionando así un núcleo doctrinal a la gran reacción británica registrada a partir de 1791. Y Josiah Wedgwood mismo, que no era un exaltado, expuso durante la Revolución francesa las opiniones económicas de las nuevas clases industriales.

"Los políticos dicen que no tendremos motivo alguno para alegrarnos de esta Revolución, pues si los franceses se convierten en un pueblo libre como nosotros, se aplicarán inmediatamente a ampliar sus manufacturas y no tardarán en resultar rivales más temibles de lo que era posible cuando estaban sometidos a un gobierno despótico. Por lo que a mí respecta, yo celebraría ver que vecinos tan próximos a nosotros participan de la misma fortuna con que nosotros estamos favorecidos, y en verdad me alegraría ver que la libertad y seguridad inglesas se extienden por la faz de la tierra sin sentir demasiada inquietud por los efectos que puedan surtir sobre nuestras manufacturas o comercio, pues me resulta muy difícil creer que acontecimiento tan dichoso para la humanidad en general pueda ser tan perjudicial para nosotros en particular."

Hasta que la Revolución francesa provocó una enconada división política e Inglaterra entró en guerra con Francia, la actitud que hacia la reforma y hacia la revolución adoptaron las nuevas sociedades se inspiró en estas concepciones económicas, de las que partió Jeremías Bentham, primero en sus *Fragments on Government* de 1776. En aquel mismo año se publicó la obra de economía más importante de la historia moderna, *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, y una de las razones de la impresión que éste causó en aquella generación fue que en su obra predijera la Revolución americana... y que predijera que triunfaría. En el mismo espíritu, como dice el Prof. Paul Mantoux, la actitud de Wedgwood hacia la Revolución francesa "es exponente del principio de que los intereses reales de las naciones son fundamentalmente idénticos, principio que radica a la base de toda la economía política de Adam Smith y de la filosofía utilitarista de Bentham" [8].

Por el contrario, los métodos económicos del gobierno estaban ya anticuados desde hacía largo tiempo. William Pitt, al que se consideraba un genio de las finanzas porque había leído *La riqueza de las naciones* y que llegó a ser el Primer Ministro y el Canciller del Tesoro más joven de la historia de Inglaterra, todavía imponía contribuciones al país siguiendo los principios del pasado. Cuando quería recaudar fondos, imponía tributos sobre las ventanas y los polvos para el cabello, pero las nuevas clases acomodadas del Norte no se construían casas de muchas ventanas ni se empolvaban la cabellera. Sólo en 1798 se resolvió Pitt a implantar un impuesto sobre la renta. Pasó a adoptar nuevas ideas en materia de hacienda después de leer las obras de economía del Dr. Richard Price, cuya ideología política detestaba tan profundamente.

[8] PAUL MANTOUX, *The Industrial Revolution in the Eighteenth Century*, p. 393; véase también todo el capítulo titulado "Industrial Capitalism", pp. 374-480.

El abismo que se abría entre el gobierno y la nación era un abismo entre mentes que todavía se aferraban a las tierras y a los castillos con grandes ventanales y a las cabelleras empolvadas, por una parte, y las pujantes industrias del Norte, por otra. Se trataba de un profundo abismo intelectual. El pasado comercial del siglo XVIII había fenecido y su puesto había sido ocupado no ya por distintas maneras de hacer dinero, sino por un distinto modo de ver la naturaleza toda. Exponente de esta transformación es la diferencia que existe entre la poesía de Alexander Pope y Thomas Gray y la de William Blake, representando un cambio tan característico (y tan elocuente y trascendental) como la decadencia de la "Royal Society" y la formación de agrupaciones independientes como la Sociedad Lunar. Los hombres de las nuevas sociedades no eran simplemente fabricantes y científicos: eran también hombres movidos por el afán de hacer toda una cultura, y una cultura nueva. Así, Wedgwood encauzó el gusto de la nación hacia la sencillez de líneas de los vasos griegos y Erasmo Darwin puso en verso la ciencia, ambos obedeciendo a un mismo impulso. Querían crear una cultura moderna que abarcara plenamente todo el campo que se extiende del pensamiento abstracto a la vida práctica y de la literatura del pasado a la ciencia del presente. No lo consiguieron por completo, pues ninguna revolución intelectual triunfa de esa manera. Pero, a su modo, los hombres de la Sociedad Lunar hicieron por su época tanto como los hombres del Renacimiento hicieron por la suya. En el espíritu de tales hombres, las ideas políticas, económicas y sociales de un Priestley o de un Adam Smith, las ideas culturales de un Wedgwood se daban la mano con el movimiento que dio origen a las nuevas técnicas y a la nueva ciencia de la Revolución industrial, formando parte esencial de tal movimiento.

Capítulo XIX

ADAM SMITH

I

En el último decenio del siglo XVIII, la concepción que de la vida económica de la nación tenía el Gobierno inglés (e Inglaterra estaba mucho más adelantada a este respecto que los países del continente europeo) todavía era, en esencia, la mercantilista. En el sistema mercantilista se creía que la riqueza de la comunidad sólo la producía el comercio favorable.

No debemos despreciar este modo de entender la economía; es la concepción que sigue teniendo, hasta cierto punto, el hombre corriente, que está en la creencia de que una nación no puede subir si otra no decae ni puede enriquecerse si otra no se empobrece.

Es natural que el individuo piense que el dinero que tiene en el bolsillo ha de salir del bolsillo de otra persona, modo de pensar que tienta sobre todo cuando se trata de una sociedad estacionaria en que la suma total de bienes es constante a efectos prácticos. En una sociedad así, el individuo podía elevar al máximo su poder conquistándose un rincón en aquella zona del mercado fijo que representaba la mercancía de más amplia aceptación, por ejemplo, las especias; y, en efecto, se hicieron intentos de esta naturaleza. Tal era la interpretación individual de la economía mercantilista.

En el plano gubernamental, el enfoque era el mismo, pero la mercancía era distinta. Dando por sentada una suma total de bienes

constante, el Estado creía obligado atender sobre todo a aquellos bienes que era seguro que habían de tener siempre mercado, y la mercancía objeto de demanda era el medio de intercambio mismo: el oro. Y, por ello, lo que el país hacía era acaparar oro. Si el gobernante o incluso el individuo vivía ahorrando y economizando oro en la mayor medida posible, acabaría por acumularlo en gran cantidad y adquiriría gran poder sobre todos los demás [1].

En realidad no existía ningún sistema económico unificado ni una filosofía del mercantilismo propiamente dicha, sino únicamente un cierto conjunto de opiniones poco trabadas. Con todo, el núcleo del mercantilismo era el Estado territorial o nacional en desarrollo, y el fin principal de la teoría mercantilista era subordinar la actividad económica a los imperativos del Estado. El primero de estos imperativos era el poder exterior con relación a otros Estados. La finalidad de la actividad económica mercantilista no era, pues, el consumo por parte de los súbditos, sino la producción al servicio de la autoridad y del poder del Estado [2].

En cuanto a los medios para alcanzar tal finalidad, los autores discrepaban. Sin embargo, en general, el mercantilismo se resolvió en un "sistema monetario" y en un "sistema proteccionista". Y en estos dos aspectos lo atacó, por ejemplo, Adam Smith, tarea a la que dedicó casi una cuarta parte de *La riqueza de las naciones*.

Como sistema monetario, el mercantilismo se preocupaba de la balanza comercial. Se consideraba aconsejable tener una balanza favorable de comercio (se exporta más de lo que se importa y, por tanto, se obtiene una ganancia neta en metales preciosos), no sólo en general, sino con cada una de las naciones. Con tal objeto, el Estado fomentaba la producción (mediante subvenciones, primas, etc.) y el comercio, confiando así en cambiar los productos manufacturados por metales pre-

[1] A esto se debe que el avaro sea figura tan destacada de la literatura del pasado. En una comunidad mercantil, quien contaba era quien poseía oro; de ahí todos los cuentos y novelas sobre el poder de los banqueros y sobre Shylock. Hoy, en una comunidad que es industrial, el que domina es el capitán de la industria. Sin embargo, nuestra literatura y nuestros pensamientos están tan repletos de avaros y de acaparadores, que solemos olvidarnos de que primordialmente son parte de una economía mercantil, no industrial.

[2] Cf. ELI HECKSCHER, *Mercantilism*, trad. Mendel Schapiro, 2 vols. (Londres, 1935), vol. I, p. 24.

ciosos [3]. Para impedir la salida de metálico, el Estado promulgaba leyes suntuarias y prohibía la importación de artículos de lujo. La medida extrema en este sentido la constituyó la prohibición absoluta de exportar oro y plata.

Como sistema proteccionista, la doctrina mercantilista favoreció la imposición de aranceles y las restricciones directas para impedir que el país quedara inundado de productos extranjeros (que habría que pagar en oro). El desiderátum de este aspecto del mercantilismo era la autarquía; el país afortunado era el que estuviera favorecido por todo aquello que necesitara.

En resumen, el objetivo del mercantilismo no era ni elevar el nivel de vida del propio pueblo ni contribuir al bienestar de otros países; su única finalidad era regular el comercio y la industria y manipular la política financiera de modo que pudiera promoverse el poder del Estado con respecto a las demás naciones.

II

La concepción mercantilista empezó a ser combatida hacia mediados del siglo XVIII. Fue atacada principalmente en Francia por un grupo de hombres que se titulaban a sí mismos economistas o fisiócratas y cuyo lema era "laissez faire".

El movimiento había cobrado ímpetu durante el reinado de Luis XIV. Gloriosa en apariencia, la Francia del Rey Sol fue calificada por una de sus críticos de "pútrido blanco sepulcro". La realidad era que las guerras y la política financiera de Luis XIV dejaron a

[3] En estrecha relación con el interés por el comercio estaba el que se prestaba a la marina de guerra y a la mercante, que, a su vez, significaba no sólo comercio, sino poder. Con todo, teniendo en cuenta que Adam Smith no se ocupó del mercantilismo como sistema de poder, también nosotros nos abstendremos de tocar el tema. Debemos señalar, no obstante, que HECKSCHER, en su monumental obra *Mercantilism*, dedica la mayor parte del libro al mercantilismo como poder unificador, es decir, a lo que el historiador alemán Gustav Schmoller llama mercantilismo al servicio de la *Staatsbildung*, o sea, de la formación del Estado. (Véase HECKSCHER, *op. cit.*, vol. I, p. 28.) Para un amplio estudio más detallado del mercantilismo como sistema monetario y proteccionista, al menos en la versión francesa, véase C. W. COLE, *Colbert and a Century of French Mercantilism*, 2 vols. (Nueva York, 1939).

Francia en 1715 con una deuda de 3.460 millones de francos: de esta cantidad, más de 3.300 millones correspondían a la deuda contraída desde que en 1683 murió Colbert, el mercantilista Ministro de Hacienda francés, prueba más que elocuente de que la riqueza se había empleado en acrecentar el poder del Estado y no en fomentar la prosperidad del pueblo[4].

Bajo el absolutismo de Luis XIV era difícil protestar. A pesar de todo, sí se hicieron oir algunas voces, como hemos señalado en el capítulo sobre Voltaire. Antes de terminarse el siglo XVII, el sacerdote Fénelon, el gran ingeniero militar Vauban y su primo Boisguillebert se pronunciaron por escrito a favor de la reforma; Boisguillebert fue, en efecto, el primero en hablar de "laissez faire" y "laissez passer". Pero los deseos de reforma de todos ellos no se basaban en un análisis sistemático de los hechos económicos, siendo ésta una tarea que dejaron a los economistas o fisiócratas.

Hacia mediados del siglo XVIII corría por toda Francia una ráfaga de interés por las cuestiones políticas y sociales, y sobre todo por la agricultura. Por ejemplo, la fecha en que Montesquieu publicó su *Espíritu de las leyes* fue el año de 1748. A mayor abundamiento, la designación del liberal Malesherbes para el cargo de censor permitió que se publicara un *Journal économique* (1751), y el nombramiento de Gournay para el importante puesto de intendente de comercio brindó la oportunidad de que los reformadores prácticos establecieran un sistema de "laissez faire"[5].

Pero esta vez la reforma económica estaba respaldada por una teoría económica. Con el estímulo de escritores ingleses como Culpeper y Cantillon y de librecambistas conservadores como Child y Hume, los franceses formaron un grupo que, como decía Adam Smith, "se

[4] La situación presentaba las peores características de la economía mercantil. Se imponían monopolios gubernamentales y se restringían y prohibían nuevos tipos de industria. Heckscher afirma que la prohibición de fabricar algodón dictada en 1686 costó 16.000 vidas y llevó consigo la emigración de los mejores trabajadores (vol. I, p. 173). Como hemos visto, la revocación del Edicto de Nantes en 1685 intensificó más aún la emigración de trabajadores franceses.

[5] Sin embargo, tal medida tropezó con una oposición cerrada por parte de los intereses creados, y las vicisitudes de la batalla que se libró se reflejan en la atenuación de las leyes sobre cereales en 1754, en una posterior ampliación en 1763, en la suspensión de la aplicación de la ley del librecambio en 1770 y en una ampliación todavía mayor, en 1774, con Turgot.

han distinguido en la república francesa de las letras con el nombre de economistas"[6].

El jefe del grupo era François Quesnay, médico de cámara de Mme. de Pompadour (querida de Luis XV), que se sirvió del salón de ésta para difundir sus nuevas ideas. Después de contribuir a la *Enciclopedia* con algunos artículos sobre temas económicos, Quesnay publicó en 1758 su *Tableau oeconomique*. Un año antes había conocido y convertido a sus ideas al marqués de Mirabeau, y en torno a estas dos figuras se formó la secta de los Economistas. Dupont de Nemours, convencido a su vez por Mirabeau, redactó una síntesis de las nuevas ideas titulada *Physiocratie* (1767-1768), a la que la secta debe su posterior denominación de "fisiocracia", o "gobierno de la naturaleza"[7].

Quesnay también ejerció fuerte influencia en Adam Smith, hasta tal punto que éste le hubiera dedicado la *Riqueza de las naciones* si Quesnay no hubiera muerto antes de que el libro saliera a la luz. En su obra maestra, Adam Smith decía del sistema fisiocrático: "Sin embargo, a pesar de todas sus imperfecciones, este sistema es quizá la mayor aproximación a la verdad que hasta ahora se ha publicado sobre el tema de la economía política y por tal razón bien merece ser estudiado por todos cuantos deseen examinar con atención los principios de esa importantísima ciencia".

Característico de los fisiócratas era que atacaran la posición mercantilista recalcando la primacía de la tierra y con ella la idea de que la renta era la base de la riqueza en la comunidad. Se aferraban a la tierra (de la que se derivaba la renta) y por consiguiente afirmaban que la agricultura era productiva y la industria estéril[8]. Este modo

[6] ADAM SMITH, *The Wealth of Nations*, Everyman's Library, 2 vols. (Londres, 1954), vol. II, p. 172. Es una edición útil, pero la definitiva es la de Edwing Cannan, reimpresa en la "Modern Library series".

[7] Después de trabajar a las órdenes de Turgot como inspector general de industrias y de servir en la Asamblea Constituyente durante la Revolución francesa, este mismo Dupont de Nemours se desterró voluntariamente a Norteamérica en 1793. De él desciende la familia de famosos fabricantes de productos químicos que lleva su nombre.

[8] Cabe decir que esto representa el primer análisis moderno de las clases económicas, análisis que Adam Smith y Carlos Marx aceptaron y modificaron. El problema fisiocrático de los intereses contrapuestos de las clases "productivas" y "estériles" podía resolverse aceptando la lucha de clases o suprimiendo tal

de ver era característico de los terratenientes franceses; ni en Inglaterra ni en otros países surgió ninguna doctrina importante de este tipo.

Otra muestra de la originalidad de los fisiócratas es que empezaran trazando una especie de diagrama estructural orgánico de la sociedad. Aunque, en tal esquema, el total de bienes aún se mantenía constante o casi constante, empezaron a considerar la sociedad de un modo completamente distinto de la concepción estática de los mercantilistas. La atención que consagraban a la distribución de la riqueza y a su "circulación" significaba, en efecto, que, en este sentido, su economía era dinámica.

Bajo la influencia de los fisiócratas, Adam Smith acentuó esta concepción atendiendo también especialmente al origen y la circulación de la riqueza. Lo que Smith modificó fue el bien fundamental —la fuente básica de riqueza— que para los fisiócratas había sido hasta entonces la renta. En contacto con aquella comunidad fabril y comercial en pleno desarrollo que entonces era Inglaterra, Adam Smith se dio cuenta de que, si bien la tierra era fundamental para la creación de riqueza, también lo era el trabajo; y sobre esta base fue más allá de los fisiócratas y formuló su famosa "teoría del valor basado en el trabajo" [9].

lucha mediante un poder coercitivo. Los fisiócratas eran partidarios de esta última solución, que bautizaron con el nombre de "despotismo legal". Sosteniendo que "no hay mal que por bien no venga" y que el choque de intereses se resolvía en armonía por obra de Dios, los fisiócratas acentuaron que la función del gobierno era la de defender la seguridad de la propiedad. Esto no requería ningún tipo de gobierno representativo ni remitirse a una "voluntad general". El "déspota legal" no tenía más que mantener el orden natural de las cosas, sin interferir en él. (Esta doctrina fisiocrática del "despotismo legal" debía ser prueba de que no existe vínculo necesario entre el liberalismo económico y el político.)

[9] Para un estudio general sobre los fisiócratas y sus doctrinas, véase GEORGES WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France*, 2 vols. (París, 1910), así como *Les Physiocrates* (París, 1931), del mismo autor, y, en lengua inglesa, la obra de HENRY HIGGS, *Physiocrats* (Londres, 1897). La teoría del valor del trabajo no era original de Smith, pues Sir William Petty y, antes que él, Vauban ya habían enunciado tal principio. Lo original de Smith fue la importancia que concedió a la idea y el desarrollo de que la hizo objeto.

III

Adam Smith era escocés, circunstancia que en sí no dejaba de ser característica. Hombres como James Watt, Murdoch y Hume se habían trasladado todos al sur de Inglaterra. Las oportunidades que se brindaban en Escocia eran escasas, por lo que a los jóvenes de valía no les era fácil resistir la gran presión que les empujaba a salir del país y abrirse camino en el mundo. Tales minorías existen en muchas naciones; los escoceses ocupaban la misma posición "heterodoxa" que los hugonotes, los judíos y los galeses, para citar solamente unas cuantas. Huelga decir que los escoceses eran frugales y anticonformistas, y en aquellos tiempos los ingleses les tenían gran antipatía [10].

Adam Smith nació en 1723 en la pequeña ciudad de Kirkcaldy pocos meses después de que muriera su padre. Después de cursar la primera enseñanza en su ciudad natal, a la edad de catorce años ingresó en la Universidad de Glasgow, en la que estudió principalmente matemáticas y griego y asistió a las clases del Dr. Francis Hutcheson, al que había de suceder en la cátedra de Filosofía Moral. A los diecisiete años fue a la Universidad de Oxford y en ella, en vez de profesar las órdenes religiosas, como hubiera sido el deseo de su madre, pasó seis años estudiando literatura (griega, latina, italiana, francesa e inglesa). A su regreso a Escocia, después de dos años

[10] Podemos, en efecto, darnos perfecta cuenta de la actitud de los ingleses hacia los escoceses consultando las obras de Samuel Johnson, que compiló el primer diccionario inglés llenándolo de comentarios despectivos sobre los escoceses. Por ejemplo, definió la avena como alimento para caballos en Inglaterra y para hombres en Escocia. Sobre los prejuicios de Oxford contra los escoceses durante la permanencia de Smith en dicha Universidad, cf. JOHN RAE,

Por desgracia, no existe ningún estudio moderno verdaderamente completo y de primer orden sobre la vida y obras de Adam Smith. El de Rae, aunque bueno, es de carácter limitado y está anticuado. Con todo, para aspectos especiales pueden verse C. R. FAY, *Adam Smith and the Scotland of his Day* (Cambridge, 1956), y W. R. SCOTT, *Adam Smith as Student and Professor*, con documentos inéditos, entre ellos parte de las "Edinburgh Lectures", un esquema de la *Riqueza de las naciones*, extractos de los archivos de la Universidad de Glasgow y epistolario (Glasgow, 1937). Véase, del mismo autor, *Studies relating to Adam Smith during the Last Fifty Years*, edit. por A. L. Facfie (de los *Proceedings of the British Academy*, vol. XXVI, Londres, 1940).

que pasó virtualmente sin ocupación alguna, se hizo Profesor de Lógica (1750) y luego, en 1752, catedrático de Filosofía Moral en Glasgow.

El primer puesto académico de Adam Smith fue, pues, de filósofo y, de hecho, su primera obra importante, la *Teoría de los sentimientos morales*, le granjeó fama en 1759 como filósofo moral. También escribió otros varios libros sobre temas filosóficos abstractos, libros que en su mayoría fueron destruidos a su muerte en cumplimiento de instrucciones por él dadas.

Pero, al parecer, el interés de Adam Smith fue pasando paulatinamente de los temas filosóficos *per se* a las cuestiones económicas tratadas filosóficamente. Es cierto que desde un primer momento siguió la división de la filosofía moral en cuatro partes establecida por Hutcheson: Teología natural, Ética, Jurisprudencia y Economía política, y que desarrollaba sus lecciones ateniéndose a tal clasificación; y sabemos que en 1763 explicaba ya utilizando materiales que luego se publicaron (aunque no hasta 1896) con el título de *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*. Poseemos otra prueba más de los intereses de Adam Smith: el borrador de otro tratado, *On Public Opulence*, hecho por él inmediatamente antes de su viaje al continente europeo en 1764 [11].

Existen testimonios de que ya en su juventud se había formado ideas liberales y amplias sobre el comercio. Sabemos que en 1752 había trabado amistad con el filósofo David Hume, escocés también. Aunque no escribió nunca una obra extensa que tratara directamente de economía, Hume compuso algunos ensayos sobre esta materia y en sus obras generales incorporó no pocas observaciones sobre el comercio, todas ellas a favor del librecambio [12]. Parece claro que Hume ejerció fuerte influencia en Adam Smith.

Lo que estimuló a este último a ir más allá y escribir su gran obra sobre economía fue la oferta que se le hizo de trasladarse al continente en calidad de preceptor privado del duque de Buccleuch. Smith renunció a su cátedra de Glasgow y estuvo viajando dos años

[11] La obra *On Public Opulence*, al igual que las *Lectures*, no fue publicada por Smith; no salió a la luz hasta 1937.

[12] Sus ideas económicas las expresó Hume principalmente en una colección de ensayos titulada *Political Discourses* y publicada en 1752.

y medio por Europa, pasando la mayor parte del tiempo en Francia. Durante aquel período empezó a escribir su obra sobre economía, la *Riqueza de las naciones* o, según reza el título completo, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*.

El impulso necesario para ponerse a escribir el libro se debió en un principio al aburrimiento. Como escribía a Hume desde Toulouse (donde él y su discípulo habían de permanecer dieciocho meses), "la vida que llevaba en Glasgow era una vida de placeres y disipación en comparación con la que llevo aquí ahora. He empezado a escribir un libro para pasar el tiempo" [13]. Ésta es la manera en que nació la moderna ciencia de la economía.

Más adelante, Hume alivió el tedio de Adam Smith presentándole a las figuras literarias más destacadas de los salones franceses. De este modo conoció a hombres como d'Alembert, Holbach, Helvétius y al abate Morellet. así como a Turgot y al fundador de la escuela fisiocrática, Quesnay. La influencia que en él ejercieron estos dos últimos fue importante; la de Quesnay, como hemos indicado, fue fundamental.

A su regreso de Francia, Smith se retiró a su casa de Kirkcaldy, cerca de Edimburgo, y allí, en reclusión casi absoluta, se pasó los diez años siguientes escribiendo su obra sobre economía. Desde el momento de su aparición, el libro fue saludado como una obra monumental, y Hume escribió a Adam comunicándole el gran alivio que sentía:

"¡Albricias, caro Sr. Smith! Estoy muy satisfecho con su empresa, y su lectura me ha quitado una gran inquietud. Era una obra en que se habían puesto tantas esperanzas, por Vd., por sus amigos y por el público, que yo temblaba ante su aparición; pero ahora estoy ya muy tranquilizado." Calmada su ansiedad, Hume agregaba: "Si estuviera Vd. aquí sentado junto al fuego, le discutiría algunos de sus principios" [14].

La *Riqueza de las naciones* se publicó en 1776, fecha fácil de recordar porque la Revolución americana estalló en aquel mismo año. Una de las circunstancias que contribuyeron a dar fama a la obra

[13] Citado en E. B. HALDANE, *Life of Adam Smith* (Londres, 1887), p. 31.

[14] *Ibid.*, pp. 35-36. Hume, por ejemplo, seguía insistiendo en que los precios altos eran la causa y no el efecto de las rentas elevadas.

fue que en ella figurara una frase en la que se afirmaba que él, Adam Smith, preveía que la nación americana de ultramar había de convertirse en una de las naciones de mayor importancia en la economía mundial. Esta profecía hizo gran efecto en Inglaterra cuando se publicó el libro; y los acontecimientos posteriores han confirmado la clarividencia de Smith.

Después de su éxito, Smith había concebido el plan de seguir desarrollando sus ideas sobre la economía insertándolas en un sistema ético y filosófico general. Decía que se había propuesto establecer un sistema "de lo que propiamente podría llamarse jurisprudencia natural, o sea, una teoría de los principios generales que debieran informar las leyes de todas las naciones y ser su fundamento". En cambio, lo que hizo a partir de 1778 fue complicarse con la sinecura de comisario de aduanas de Kirkcaldy, y se dedicó a frecuentar la sociedad de Edimburgo, sobre todo la del club entre cuyos socios se contaban personajes como el Dr. Black, descubridor del principio del calor latente; el geólogo Hutton, el Dr. Adam Ferguson, famoso filósofo escocés, el táctico naval John Clerk y el arquitecto Robert Adam.

IV

Escribiendo su *Riqueza de las naciones,* Adam Smith se había ganado bien el descanso, ya que con dicha obra se había convertido en el padre de la economía moderna. Como hemos visto, su descubrimiento de la economía se había producido a modo de derivación de su obra general de filosofía, toda vez que en un principio había desarrollado el tema de la economía política como parte de sus lecciones sobre filosofía moral. Tenemos, pues, plena justificación para decir que fundó la ciencia económica, según nosotros la conocemos, del mismo modo que los griegos fundaron la ciencia física: sacándola de la filosofía.

Antes de Adam Smith, los hombres de negocios habían elaborado una "aritmética política", enfrentándose con problemas de crédito, banca o balanza comercial a medida que iban planteándose, y en el curso de tales estudios se había ido acopiando una ingente masa de datos estadísticos. En cambio, pensadores ilustrados franceses habían construido un sistema especulativo, basado en la noción de que los

movimientos económicos de la sociedad estaban tan sujetos a las leyes naturales como lo están los movimientos de la naturaleza física.

La labor llevada a cabo por Adam Smith consistió en basar su teoría en la obra de hombres que compartían las ideas del clima ilustrado de opinión (Quesnay fue la contrapartida de Montesquieu, Voltaire y Rousseau, aunque no tenía la talla intelectual de éstos) y en los datos empíricos acopiados para apoyar demandas prácticas de reforma. Como antes Newton, que fundió la racional y lo empírico en un método científico, Adam Smith ensambló la "fisiocracia" francesa con la "aritmética política" inglesa, construyendo así una ciencia económica de altura [15].

V

¿Cuáles fueron las aportaciones propias y específicas de Adam Smith a la economía y al pensamiento en general? En esencia fueron dos. En primer lugar, introdujo el método histórico en el estudio de la economía, y en segundo término reservó un puesto central en su economía al valor y a la división del trabajo. Se trata, sin embargo, de dos logros completamente distintos de los que habremos de ocuparnos por separado.

Examinemos primero el método histórico. En el siglo que precedió a la aparición de la *Riqueza de las naciones* había predominado el método deductivo en los intentos de construcción de la física, de las leyes de la sociedad o de cualquier otra materia. Una ojeada retrospectiva a Hobbes o a Locke nos hará ver su método. Partían de determinadas proposiciones sobre cómo son los seres humanos en el primitivo estado de naturaleza, proposiciones que, desprovistas casi por completo de fundamento objetivo, se reducen en realidad a un conjunto de postulados. No son invenciones disparatadas, como hemos tratado de poner de manifiesto, sino que constituyen en realidad el fondo axiomático partiendo del cual se deduce luego todo lo demás.

15 Aunque Adam Smith había discurrido muchas de sus ideas económicas antes de su viaje a Francia, como pone de manifiesto su tratado *On Puclic Opulence,* creemos justificada nuestra convicción de que la forma sistemática de su ciencia se debía a la influencia fisiocrática.

Adam Smith no creía en un fondo axiomático, y su obra no se presenta de modo que tenga traza de conjunto de proposiciones. Al contrario, la *Riqueza de las naciones* está escrita de un modo placentero y como de charla, razón por la cual resulta difícil orientarse a través de sus innumerables páginas. Es cierto que la obra estaba ordenada por una inteligencia vigorosa, dotada de una idea muy clara del tema que se proponía desarrollar, pero que de ser necesario no retrocedía ante las repeticiones y los rodeos para hacerse entender. El estilo de la obra refleja, pues, que su autor no creía que un sistema económico esté compuesto por un conjunto de axiomas fundamentales del que se deducen ulteriores proposiciones. Ya en la *Teoría de los sentimientos morales* había puesto en solfa suavemente "una propensión que es natural a todos los hombres, pero que los filósofos en especial tienen predisposición a cultivar con particular ternura, teniéndolo por el gran medio de desplegar su ingenio: la propensión a explicar todas las apariencias a base del menor número posible de principios" [16].

Eran muchas las razones por las que Adam Smith no creía que la economía fuera una ciencia pura, axiomática; y quisiéramos señalar una que reviste especial interés. El gran descubrimiento que Hume hizo —y lo hizo de muy joven— era que desde los tiempos de Hobbes se venía suponiendo erróneamente que las leyes de causa y efecto tenían la misma clase de finalidad y de certidumbre racional que las leyes de la lógica. Por combatir esta noción fue tildado inmediatamente de ateo y boicoteado en general por todos los miembros respetables de la sociedad, que se habían pasado un siglo luchando con la idea de que el universo funcionaba realmente en virtud de causas y efectos y no iban luego a permitir que un mequetrefe escocés trastornara la idea que tanto trabajo les había costado asimilar.

[16] *The Theory of Moral Sentiments* (que en adelante citaremos con la palabra *Theory*) se encuentra en la *Moral and Political Philosophy* de ADAM SMITH, edit. con introd. por H. W. Schneider (Nueva York, 1948), p. 33. *Adam Smith and Modern Sociology* (Chicago, 1907), de ALBION W. SMALL, es un intento, hecho con poca fantasía, de investigar la imaginativa idea de que "la sucesión apostólica en el campo de la filosofía social a partir de Adam Smith pasa por los sociólogos más que por los economistas". Sin embargo, Small ha percibido que "la teoría económica del siglo XIX era en el fondo un intento de descubrir los principios de la prudencia honorable y no de codificar una política de codiciosa rapacidad", y que, por consiguiente, la teoría económica sólo era una parte de la filosofía moral-social. *Adam Smith, 1776-1926* (Chicago, 1928) es un volumen de conferencias conmemorativas pronunciadas por J. M. Clark, Paul H. Douglas, Jacob M. Hollander, Glenn R. Morrow, Melchior Palyi y Jacob Viner. Particularmente valiosa es la conferencia de Douglas sobre "Smith's Theory of Value and Distribution", lo que se aplica también a la de Morrow, "Adam Smith: Moralist and Philosopher".

Smith no fue tan lejos como Hume en liberarse de la servidumbre de la causa y el efecto, pero sí consiguió llegar a un saludable escepticismo. Aplicaba las relaciones de causa y efecto cuando decía "la constancia y fijeza del efecto suponen una constancia y fijeza proporcionales en la causa" o bien "lo repentino del efecto sólo puede explicarse por una causa que pueda actuar repentinamente". Pero también manejaba estas relaciones de un modo más sofisticado. No se le ocultaba que la misma causa puede tener efectos distintos: "El alza y la baja de los dividendos de las acciones dependen de las mismas causas que el alza y la baja en los salarios, que el aumento o disminución de la riqueza de la sociedad, pero tales causas influyen de un modo muy distinto en unos y en otros"; que los efectos pueden tomarse por causas: "La industria del transporte es el efecto y el síntoma naturales de una gran riqueza nacional, pero no parece que es su causa natural. Los hombres de gobierno que se han inclinado a favorecerla fomentándola de un modo especial parece que han confundido la causa con el efecto y con el síntoma"; que el simple hecho de ser posterior en el tiempo no hace de una cosa un efecto: "Si bien el período de mayor prosperidad y progreso de la Gran Bretaña ha sido posterior al sistema de leyes que está relacionado con la concesión de primas, no es forzoso que por tal circunstancia lo atribuyamos a tales leyes."

En general, Adam Smith desconfiaba de las simples explicaciones causales y prefería tratar la economía como ciencia histórica más que lógica o incluso empírica. Hume había escrito una hermosa *Historia de Inglaterra* imprimiendo vigoroso impulso al método histórico. Smith siguió el ejemplo de su amigo y llenó la *Riqueza de las naciones* de "intermedios" históricos. Convendrá dar una idea de los temas que tocaba. Se ocupaba de los orígenes históricos de la libertad, de la historia de Roma, de los orígenes de la independencia de las ciudades, del advenimiento del tercer estado y de los cambios en el arte de la guerra y en las milicias; estudiaba el origen del dinero y hacía una extensa disquisición sobre la historia de los movimientos de pre-

cios. También dedicaba un largo capítulo a la historia de las colonias, en el curso del cual formulaba una refinada teoría del imperialismo.

En parte, Adam Smith se anticipó a Marx en la teoría de la determinación económica de la historia. La formulación de Marx es más dogmática, pero en ella influyó esta idea de Smith (así como la idea de la teoría del valor basado en el trabajo, que en breve examinaremos). Smith, que tenía poco respeto a la sociedad feudal, afirmaba que los grandes señores perdieron su poder cuando decidieron vender a las ciudades el excedente de su producción a cambio de artículos suntuarios. Éstas son sus palabras: "Pero lo que toda violencia de las instituciones feudales no hubiera podido lograr nunca lo fue consiguiendo gradualmente la obra callada e insensible del comercio exterior y de las manufacturas. Éstas fueron proporcionando poco a poco a los grandes propietarios algo por lo que podían cambiar todo el sobrante de la producción de sus tierras y que podían consumir ellos mismos sin compartirlo ni con los arrendatarios ni con los siervos." De este modo, sin proponérselo, los comerciantes procuraron a los nobles el instrumento con que los nobles habían de destruirse a sí mismos: los artículos suntuarios. En vez de destinar su exceso de producción a mantener arrendatarios y seguidores militares, que eran la base real de su fuerza, los nobles vendieron el excedente a las ciudades por "chucherías y baratijas". Así fue, para emplear la terminología hegeliana, como se desarrolló la "dialéctica de la historia". Por su parte, Adam Smith lo expuso en estos términos:

"De esta manera, dos distintas categorías de personas que no tenían la menor intención de servir a la colectividad provocaron una revolución de la máxima importancia para la felicidad pública. Satisfacer la vanidad más pueril fue el único móvil de los grandes propietarios. Los comerciantes y artesanos, mucho menos ridículos, sólo obraron mirando por su propio interés y siguiendo sus principios de buhonero de no despreciar ni un solo ochavo que fuera posible embolsarse. Ni unos ni otros sabían ni preveían la gran revolución que la insensatez de unos y la industriosidad de los otros estaban provocando paulatinamente" [17].

[17] *Wealth of Nations*, vol. I, pp. 369-370.

VI

La segunda gran aportación de Adam Smith a la economía fue su teoría de que la fuente de toda la riqueza es el trabajo de las personas que la producen. Como hemos visto, los mercantilistas no tenían una verdadera teoría sobre el origen de la riqueza, por creer que la riqueza era más o menos constante. Los fisiócratas afirmaban, en general, que la riqueza radicaba en la tierra; creían que la nueva riqueza, es decir, los productos agrícolas, se creaba como don de la naturaleza, y que la industriosidad humana no hacía más que transformar tal riqueza, pero no acrecentarla. Adam Smith, en cambio, mantenía que la riqueza la crea el hombre y tenía la convicción de que la crea con el trabajo [18].

Así, en la *Riqueza de las naciones* mantenía que la riqueza de una colectividad aumenta con la cantidad de trabajo que lleva a cabo. Sin embargo, no se limitaba a una afirmación superficial, sino que lo retrotraía todo al trabajo original; no se limitaba a decir que se añadía riqueza a una bala de lana cuando se la transformaba en paño, sino que iba retrocediendo en su reconstrucción hasta llegar al trabajo del pastor, y al del campesino que segó la hierba de que se alimentaron las ovejas, y así sucesivamente, de modo complejo y exhaustivo.

A Adam Smith no se le ocultaba que el medio más fácil de elevar la productividad era la división del trabajo. En su análisis señalaba que tal división contribuye a aumentar la destreza del trabajador, ahorra tiempo valioso que antes se desperdiciaba en pasar de una fase de elaboración a otra y que con el empleo de maquinaria se facilita

[18] Lo que exponemos aquí es la teoría smithiana del origen de la riqueza, esto es, del trabajo, que debe distinguirse de su teoría del valor en cambio. Cuando, cerca de cien años después, Carlos Marx elaboró su teoría del valor del trabajo, lo que en realidad hizo fue poco menos que reproducir las ideas de Adam Smith, por el que sentía un respeto inmenso y declarado. En cuanto a la teoría del valor en cambio *per se*, de la que no trataremos aquí, Smith fluctuaba entre la tesis de que el valor de un producto está determinado por la cantidad de trabajo necesario para producirlo y la concepción según la cual está determinado por la cantidad de trabajo que el producto puede adquirir. Sobre toda esta cuestión, véase el estudio de DOUGLAS en la obra cit. en la nota 16.

y abrevia el trabajo. El famoso ejemplo de que se sirvió para hacer resaltar estas ventajas era la industria manufacturera de agujas.

Desgraciadamente, consideraba con frecuencia el trabajo como una mercancía y no como una actividad, o sea, como algo muy parecido a las cosas que se compran y se venden. Dice, por ejemplo: "Así es como la demanda de hombres, *como la de cualquier otra mercancía* [el subrayado es nuestro], regula forzosamente la producción de hombres; la apresura cuando va demasiado despacio y la detiene cuando avanza con excesiva rapidez." A este respecto, sus consideraciones surtieron un efecto desastroso durante los treinta o cuarenta años siguientes. Cuando se propone una teoría de la riqueza basada en el trabajo en que el trabajo se considera principalmente en función de la oferta y la demanda, tal teoría lleva implícito un tipo de civilización muy inhumano y ello se concretó en realidad en los años que siguieron a la muerte de Adam Smith.

Smith le hizo otro mal servicio al trabajador. Al centrarse en la división del trabajo, considerándola —en unión de una mayor inversión de capital— el agente determinante de la elevación de la productividad, se vio llevado a entender al hombre como una simple "máquina de producción". No se le ocultaba el precio que había que pagar por esta concepción y tenía viva conciencia de que una "crasa ignorancia" caracterizaba a las clases inferiores de la sociedad cuando quedaban separadas de una vida de trabajo plena y rica. Vale la pena citar con alguna extensión su acusación contra la división del trabajo:

"Al avanzar la división del trabajo, la tarea de la inmensa mayoría de los que viven del trabajo, o sea, de la gran masa de la población, queda reducida a unas cuantas operaciones muy sencillas, con frecuencia a una o dos. Pero el entendimiento de la mayoría de los hombres se forma forzosamente con sus ocupaciones cotidianas. El hombre que se pasa la vida entera realizando unas cuantas operaciones simples, cuyos efectos quizá sean siempre iguales o casi iguales, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o su inventiva para encontrar expedientes con que vencer dificultades que no se presentan nunca. Y, naturalmente, de esta manera pierde el hábito de tal ejercicio y por lo general se vuelve todo lo estúpido e ignorante que una criatura humana puede volverse" [19].

[19] *Wealth of Nations*, vol. II, pp. 263-264.

Aunque conocía los efectos degradantes a que pueden dar lugar casi todas las ocupaciones especializadas, Smith elogiaba la división del trabajo como una de las fuentes primarias de la riqueza de las naciones. En su sociedad comercial dejaba demasiado poco margen para el "hombre completo" o el "ingenio universal" del Renacimiento; la abundancia podía existir en la sociedad moderna, pero la sociedad no sería rica en hombres de variados talentos. Esta resignación implícita en el pensamiento de Smith resulta particularmente extraña teniendo en cuenta sus frecuentes alabanzas al labrador como personalidad independiente, inteligente y completa.

¿Es que Adam Smith se limitaba sencillamente a aceptar el curso inexorable de la historia? Como circunstancia atenuante podía alegar, como así lo hizo, que "la gran multiplicación de la producción de todas las artes, a consecuencia de la división del trabajo, es la que da origen, en una sociedad bien gobernada, a la abundancia general que se extiende hasta alcanzar a las capas más bajas de la población". Smith afirmaba que, como consecuencia de la división del trabajo, el trabajador medio inglés era más rico que un rey africano "dueño absoluto de la vida y la libertad de diez mil salvajes desnudos". El embrutecimiento de las masas quedaba compensado por la relativa abundancia de que disfrutaban.

En realidad, Smith iba abriéndose camino a tientas hacia la solución de un problema que hoy la mayoría de nosotros damos por sentada. Planteaba con toda franqueza la cuestión siguiente: "¿Cómo debe considerarse el mejoramiento en las condiciones de las clases inferiores de la población: como una ventaja o como un inconveniente para la sociedad?" Y su respuesta era proponer que se siguiera adelante con la división del trabajo humano y que se contrarrestara el embrutecimiento resultante haciendo que el Estado interviniera y educara a los trabajadores pobres: extraña doctrina para propugnada por un supuesto defensor de la libertad de empresa.

En la posible solución de sustituir al trabajador como "máquina de producción" por verdaderas máquinas aún no había dado Smith. Naturalmente, las máquinas eran un modo de elevar la productividad del trabajador, pero a su juicio eran menos importantes que el aumento del capital y la intensificación de la división del trabajo humano. Hablando, por ejemplo, de la industria textil, mantenía que las máquinas habían contribuido poco a aumentar la producción y que

—predicción asombrosamente errónea— no era probable que contribuyeran a ello en el futuro [20]. La realidad es que no supo prever las ingentes proporciones que revestiría la transformación técnica que la Revolución industrial puso en marcha.

Con todo, sí advirtió que el bienestar del trabajador no dependía de la riqueza absoluta de la nación, sino de que la riqueza estuviera en vías de expansión. Los salarios *reales* de la mano de obra —declaraba— dependen de la "situación de progreso, estancamiento o decadencia" de la sociedad, agregando que sólo en una sociedad que avanzara era tolerable la condición del trabajador [21]. Y al llegar a este punto fue cuando tocó el núcleo fundamental de su teoría: una economía en constante progreso y expansión sólo podría existir en un clima de "laissez faire". Tanto el trabajador como el industrial habían de disfrutar de libertad para atender a su conveniencia, sin cortapisas ni impedimientos.

VII

Esto nos lleva a la teoría de Adam Smith que se ha llamado teoría del "propio interés". Una dificultad para seguir su exposición del propio interés consiste en que había tratado a fondo la cuestión en la *Teoría de los sentimientos morales* y que daba por sentado que el lector no creería que él, Smith, consideraba el propio interés el único o ni siquiera el principal móvil o virtud de la humanidad. Su maestro, Hutcheson, le había enseñado, en efecto, que la única virtud era la benevolencia, pero Smith, aun concediendo que ésta era la principal virtud y la que apuntaba "al mayor bien posible", tenía la firme convicción de que el sistema de la ética benevolente era excesivamente simplista y no dejaba margen para las "virtudes inferiores". Se dedicó, pues, a una teoría moral más naturalista en que la naturaleza del hombre se aceptaba tal como en realidad es. Consideraba que no era indigno de un hombre admitir que "el cuidarse de nuestra felicidad y de nuestros intereses particulares se presenta en muchas ocasiones como principio de acción muy laudable. Se supone en general que el hábito de la economía, la laboriosidad, la discreción, la atención y la aplicación del intelecto se cultivan por motivos interesados, y al mismo tiempo se tienen por cualidades muy dignas de alabanza que merecen la estima y la aprobación de todos" [22].

La benevolencia era sin duda la cualidad moral más elevada, pero la vida monótona y prosaica de todos los días iba impulsada por motivos de interés personal. Éste era el que empujaba a los hombres a la división del trabajo, base de la riqueza de la sociedad. En un famoso pasaje declaraba que "no es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de lo que esperamos nuestra comida, sino de su atención a su propio interés. No apelamos a su humanitarismo, sino a su egoísmo, y jamás les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus conveniencias".

La tarea de Adam Smith en la *Riqueza de las naciones* fue analizar el mundo del carnicero, del cervecero y del panadero. Pero tomándola de sus estudios de moral llevó a su tarea otra noción muy importante: la fe en la Providencia. Según Smith, "la sociedad humana, cuando la contemplamos a una cierta luz abstracta y filosófica, aparece como una gran máquina, como una inmensa máquina cuyos movimientos regulares y armoniosos producen mil placenteros efectos". Hasta su fe en el cosmopolitismo se basa en su fe en la Providencia. Así, el hombre juicioso no deja de advertir que su propia subordinación y la subordinación de su país a los intereses de la humanidad redundan en el "bien de la colectividad", y que en esta cuestión ha de confiarse al "gran Director del universo". Cuando tocaba el tema de la Providencia, Adam Smith sabía encontrar líricos acentos: "La idea de ese Ser divino cuya benevolencia y sabiduría han concebido y dirigen desde toda la eternidad la máquina inmensa del universo para que en todos los tiempos rinda la máxima suma posible de felicidad es sin duda el más sublime con creces de todos los objetos que se brindan a la humana contemplación."

20 *Ibid.*, vol. I, p. 225.

21 Adam Smith se anticipó también al argumento de Malthus según el cual el aumento de salarios llevaba consigo aumento de la natalidad, por lo que en último término había de llevar al hambre en una economía estática. Decía Smith: "Por tanto, la retribución generosa del trabajo, como es efecto de una riqueza creciente, es también causa de crecimiento demográfico. Lamentarla es deplorar el necesario efecto y la causa de la máxima prosperidad pública" (*ibid.*, vol. I, p. 72.

22 *Theory*, p. 39.

En la *Riqueza de las naciones*, Smith combinó las dos doctrinas: la benevolencia providencial de Dios y el propio interés terreno del hombre. El resultado es su famosa teoría de la "mano invisible" según la cual el individuo, cuidándose únicamente de su propia conveniencia, es llevado a "promover un fin que no formaba parte de su propósito", y que es el bienestar de la sociedad.

La tesis de que el interés personal constituye el mejor regulador de los asuntos públicos ya había sido propuesta antes: está ya expresada en la frase de Bernard de Mandeville "los vicios privados rindieron beneficios públicos". Cuando Smith componía su obra, este modo de ver era ya familiar a los pensadores del siglo XVIII, y su aportación consistió en desarrollarlo en una exposición económica razonada, que lo hizo admisible y, por así decir, respetable. A partir de entonces, los beneficios a que inevitablemente había de dar lugar el seguir el propio interés pasaron a constituir una doctrina a la que se remitían constantemente los industriales que prosperaban y los propietarios de tierras recién acotadas.

Un detenido examen de la obra de Smith demuestra, sin embargo, lo ridículo que es decir que era favorable a que se atendiera sin tasa al propio interés [23], pues, al contrario, no paraba de lanzar invectivas precisamente a este propósito contra los agricultores, los obreros, los industriales y los bancos, y de lamentarse de que no entendieran sus respectivos intereses particulares; por ejemplo, refiriéndose a la cuestión del papel moneda, después de llevar a cabo un análisis exhaustivo de los factores que en ella intervienen, decía así: "Si cada banco hubiera comprendido su propio interés particular y hubiera atendido a él, la circulación no hubiera podido estar nunca sobresaturada de papel moneda. Pero no siempre han comprendido tal interés ni han atendido a él, y con frecuencia la circulación ha estado sobrecargada de papel moneda." A los mercantilistas les censuraba que su propia codicia, al imponer cuantiosos derechos sobre determinados géneros, daba origen a un contrabando de tales géneros que provocaba el derrumbamiento de su negocio [24]. A los grandes terratenientes rurales les decía que con sus exigencias de una prima sobre el trigo "no

[23] Cf. LIONEL ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (Londres, 1952).

[24] *Wealth of Nations*, vol. II, p. 152.

obraban con la cabal comprensión de su interés" que hubiera debido presidir sus esfuerzos [25].

Y esta enumeración podríamos proseguirla casi indefinidamente. Uno de los verdaderos fines primordiales de la *Riqueza de las naciones* era aclarar el sentido del interés personal acotando su interés *real*. Smith poseía agudeza suficiente para advertir que se imponía tener en cuenta los efectos remotos de una acción y no los inmediatos y evidentes, y que esto exigía comprender los principios. Por esto dio a su obra el título de *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*.

Adam Smith afirmaba con férrea intransigencia que la experiencia sin principios que la expliquen es insuficiente. Decía, por ejemplo: "El hecho de que el comercio con el exterior enriquecía al país se lo demostraba la experiencia a los nobles y gentilhombres de campo, pero ninguno de ellos sabía bien cómo o de qué manera." Quizá ninguno de "ellos" lo supiera, pero Smith sí. Su método consistía en establecer, a base de la experiencia, un principio abstracto, en enunciarlo como regla general y en aportar pruebas y ejemplos para apoyarlo. Por este procedimiento, él y su ciencia económica podían demostrar "cómo" y "de qué manera".

Sin embargo, para descubrir esta ciencia económica, Smith tuvo que poner su fe en una estructura ordenada de la naturaleza que radicara a la base de las apariencias y fuera accesible a la razón del hombre. Se trataba en esencia de la misma fe que mucho antes había inspirado las investigaciones de Copérnico, Kepler y Galileo: la fe en que la naturaleza se desenvuelve de un modo regular y armonioso, a pesar de la variedad desconcertante de las apariencias. Esto es, a nuestro juicio, lo que Adam Smith entendía en realidad por "mano invisible", o sea, que existía, por así decir, un "orden natural" o una "estructura de las cosas" que permitía que el propio interés, cabalmente entendido, redundara en beneficio de la humanidad.

El cometido del hombre era, pues, comprender la naturaleza o estructura de las cosas y acomodarse armónicamente a las consecuencias necesarias de tal estructura. En un plano, esto podría significar la aceptación de un precio "natural" de las cosas (que se alcanza cuando

[25] *Ibid.*, p. 17.

la oferta, sea de bienes o de trabajo, corresponde exactamente a la demanda)[26].

En otro plano, Smith aplicaba su fe en la existencia de una estructura de las cosas diciendo: "Una nación de cazadores nunca puede ser temible para las naciones civilizadas que sean vecinas suyas. Una nación de pastores sí." Esto es cierto —pensaba— porque el carácter de la actividad cazadora es tal, que no pueden practicarla gran número de individuos: la caza quedaría exterminada. En cambio, los pastores pueden aumentar en número a medida que sus rebaños se multiplican y llevar la guerra al corazón de las naciones civilizadas por transportar consigo sus propios abastecimientos.

En el plano más elevado existía un "curso natural de las cosas" o, como más a menudo solía definirlo, "el natural progreso de las cosas hacia el mejoramiento". El principio en que se basaba este "curso natural" era "el esfuerzo uniforme, constante e ininterrumpido de todos los hombres por mejorar su condición". Por tanto, el propio interés es el impulso que mueve a la sociedad civilizada; el deber del científico y del legislador no es coartarlo, sino aceptarlo y explicarlo. Procediendo así obrarán en armonía con el orden o estructura de las cosas.

Adam Smith tenía plena conciencia de que una sociedad basada totalmente en el librecambio o totalmente "natural" era una utopía. Los principales obstáculos que se oponían a la realización de tal sociedad "natural" eran los prejuicios (es decir, las ideas no ilustradas) y los intereses partidistas (o sea, el deseo de beneficiarse a expensas del bien general y por tanto, en definitiva, del bien propio). No se hacía ilusiones de que alguna vez pudieran vencerse por completo estas barreras; pero sí creía posible un cambio *gradual* en el sentido acertado, y que su obra, al exponer verazmente la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, indicaría al legislador, científicamente, cuál era el sentido acertado. Que los hombres optaran o no por seguir tal camino era otra cuestión.

[26] Claro está que esto era un esquema de equilibrio, y Smith se daba cuenta de que en la práctica siempre habría una oferta superior o inferior a la demanda; pero, si se les daba libertad de movimientos, el capital y el trabajo tenderían inevitablemente al equilibrio, es decir, a armonizarse.

VIII

¿Qué efecto surtió en la práctica la obra de Adam Smith? En primer lugar, dio a la clase pujante de los industriales y los comerciantes un fundamento racional en que podían basar sus aspiraciones de reforma de la política oficial, que, como hemos señalado, favorecía los viejos oficios, métodos y clases contra los nuevos hombres y las nuevas empresas tipo Sociedad Lunar. Así, por ejemplo, las ideas de Smith ayudaron a Pitt a conseguir la aprobación por parte del Parlamento de un convenio de librecambio con Francia, el Tratado de Eden de 1786[27]. Y Pitt reconoció abiertamente su deuda con Adam Smith. Se cuenta que, al llegar con retraso a un banquete al que había sido invitado, Smith presentó sus excusas. Todos los presentes (personajes como Pitt, Grenville, Addington y otros líderes británicos) se levantaron y Pitt exclamó: "Permaneceremos en pie hasta que os sentéis, pues somos todos discípulos vuestros"[28].

El segundo efecto de la obra de Adam Smith se hizo sentir en la esfera de la formación del pensamiento. Fue profundísima la influencia que ejerció en lo que atañe a la introducción del método histórico en la economía política. La idea de que la riqueza la crea el trabajo la convirtió en base de toda economía futura; pero, por encima de todo esto, introdujo la ciencia en el estudio de la economía. Aunque habló mucho de la "mano invisible" y del "curso natural de las cosas", libertó realmente al hombre de la tiranía de la casualidad creándole los instrumentos de análisis con que aprender a dominar sus actividades económicas. Y esto es obra real suya, a pesar de que hombres egoístas retorcieran luego sus ideas para hacer parecer que había encadenado al hombre a fuerzas frías, despiadadas, que no estaba en su mano dominar.

[27] El tratado Eden redundaba en beneficio de Inglaterra porque sus industrias estaban más adelantadas que las francesas; estas últimas, sin embargo, después de un breve ensayo de las "ventajas" del librecambio, denunciaron el tratado y volvieron a la política proteccionista. Sobre el librecambio y el proteccionismo en Francia, véase especialmente SHEPARD B. CLOUGH, *France: A History of National Economics, 1789-1939* (Nueva York, 1939), cap. I.

[28] Véase HALDANE, *op. cit.*, p. 49.

Adam Smith forjó el escudo protector al abrigo del cual pudieron los nuevos industriales de Inglaterra realizar pacíficamente la "revolución" que consistió en liberar a la nación británica de reglas gastadas y superadas y de impedimentos al progreso económico. Y pudo hacer tal cosa porque sus doctrinas del librecambio tuvieron la fortuna de responder a las necesidades de la época, época en que las industrias estaban más adelantadas que las de los países vecinos y, por tanto, tenían la seguridad de beneficiarse de la libre competencia.

En sí, ésta es una razón trascendental de la importancia que su figura entraña, si bien palidece frente al segundo servicio que prestó a la humanidad. Aportó una contribución duradera a la ordenación de la vida material del hombre. Por esto, Adam Smith descuella poderosamente en la historia de las ideas en calidad de filósofo que ejemplificando su fe en la división del trabajo fundó la ciencia especial de la economía y dio a la mente humana otro medio de dominar el mundo de la materia.

CAPÍTULO XX

BENJAMÍN FRANKLIN

No existe un tipo único de hombre del siglo XVIII; no hay ni siquiera un tipo de inglés o de norteamericano característico de dicho siglo. Sí existe, con todo, un tipo de hombre vinculado al auge de la industria en tal época: tipo que actuaba en derechura, que tenía confianza en sí mismo, que era enérgico y humano, y estaba dotado de un sentido personal de dignidad y de misión, un disidente por naturaleza que entraba feliz en un mundo nuevo que cumplía sus promesas. Por ironía del destino, el más grande de todos aquellos hombres no procedía de la Inglaterra industrial, sino del Nuevo Mundo: era Benjamín Franklin.

I

Una característica que tenían en común los nuevos hombres de la época industrial era que su habilidad técnica constituyó el resorte impulsor de su carrera. La Revolución industrial fue una época de maquinaria, y en nuestra imaginación asociamos involuntariamente el auge de la maquinaria con el paro de los artesanos y con la utilización de mano de obra no especializada formada por mujeres y niños. Aunque certera, esta imagen es demasiado angosta: se polariza en el aspecto penoso con que se presenta el primer plano de la Revolución industrial. Desbordando, sin embargo, el desplazamiento inme-

diato de las viejas artesanías fue iniciándose la formación de nuevas especializaciones técnicas que eran esenciales para inventar las máquinas y para el entretenimiento de éstas. De la misma manera, hoy tendemos a pensar que la automatización es simplemente paro de obreros y echamos en olvido que las nuevas máquinas requieren a la larga un nivel más alto de capacitación técnica en la nueva generación que habrá de construirlas y mantenerlas en servicio.

Los líderes del pensamiento industrial del siglo XVIII eran hombres que se habían elevado en virtud de su propia capacidad, capacidad que era de orden técnico. Es característica la circunstancia de que Benjamín Franklin, que nació en Boston en 1706, hijo décimocuarto de un fabricante de bujías, no quisiera seguir el oficio de su padre y a la edad de doce años prefiriera trabajar de aprendiz de impresor con su hermano mayor [1]. La imprenta era una ocupación especializada y moderna, que llevaba aneja algo de aquella distinción técnica que tenían la fabricación de relojes y la siderurgia. Daba derecho a considerarse hombre que ocupaba un puesto destacado entre los trabajadores y a enorgullecerse de la propia condición. Aunque Franklin dejó su imprenta en 1748, cuando se dispuso a redactar su testamento exactamente cuarenta años después lo empezó sin vacilar en los siguientes términos: "Yo, Benjamín Franklin, natural de Filadelfia, impresor..." Era la declaración de pertenecer todavía a la comunidad de artesanos y mecánicos que durante la generación del testador habían rehecho el modo de ver y de vivir del mundo.

En su deliciosa *Autobiografía* [2] refiere cómo huyó de su hermano, que lo tenía amedrentado, siendo característico que añada el comentario siguiente: "Me imagino que el trato duro y tiránico de que me hizo objeto es una de las causas que me han imbuido esa aversión a la fuerza arbitraria que he conservado toda mi vida", e igualmente característico que luego diga de su hermano: "Por lo demás, no era de mala índole; quizá fuera yo demasiado respondón y exasperante."

El joven Benjamín pasó a ayudante de impresor en Filadelfia, se granjeó la protección del patrono y a los dieciocho años fue a Inglaterra a comprar tipos para abrir su propia imprenta. Aquella misión resultó ser simple fantasía del patrono, que carecía de crédito en Londres, con lo que Franklin se encontró embarrancado en la capital británica; pero, siendo impresor, no tuvo dificultad para encontrar trabajo y permaneció en Londres año y medio hasta el verano de 1726.

II

La primera estancia de Franklin en Londres le dio un sentido de la unidad del mundo intelectual que lo sostuvo toda su vida. Empezó a hacer impresión en los pensadores europeos y a entablar amistad con ellos. Conoció, por ejemplo, a Bernard de Mandeville, cuya *Fábula de las abejas* es una de las formulaciones más incisivas del principio del siglo XVIII que se enuncia en su subtítulo: *Los vicios privados rindieron beneficios públicos.* Es la moraleja de que todo miembro de la sociedad, al realizar el acto de buscar su propia conveniencia, contribuye al funcionamiento equilibrado de la sociedad; en suma, que la competencia es un regulador de la sociedad mejor que cualquier forma de planificación. Como la clase industrial en auge se veía entorpecida por gran número de antiguas disposiciones oficiales y de tradiciones, acabó por hacer de esta doctrina del "laissez faire" económico la base de su modo de ver, más avanzado el siglo. Franklin no tardó en familiarizarse con la nueva economía y más adelante se hizo amigo personal de muchos de sus propugnadores: Adam Smith, Joseph Priestley, Richard Price y Jeremy Bentham en Inglaterra, y de Quesnay y los fisiócratas en Francia. Es bastante seguro que las observaciones que Adam Smith hace sobre América en la

[1] Los hechos de la vida de Franklin están expuestos y su obra valorada admirablemente en el estudio biográfico de CARL DOREN, *Benjamin Franklin* (Nueva York, 1938). Un ameno libro sobre Franklin visto por ojos ingleses es la biografía de EVARTS S. SCUDDER, *Benjamin Franklin* (Londres, 1939). Debe señalarse también la sugestiva valoración de BERNARD FAY, *Franklin the Apostle of Modern Times* (Boston, 1929), que se aparta de lo corriente.

[2] La autobiografía de Franklin se reproduce en el vol. I de *The Writings of Benjamin Franklin* edit. por A. H. Smith (Nueva York, 1905-1907). Esta colección de los escritos de Franklin en diez vols. quedará desplazada por *The Papers of Benjamin Franklin* que ahora editan L. W. Labaree y W. J. Bell, Jr. por cuenta de la "American Philosophical Society" y la Univ. de Yale. Hemos tomado, pues, las citas de Franklin como aparecen en obras que seguirán siendo de uso corriente, sobre todo la selección de I. B. COHEN, *Benjamin Franklin: His Constribution to the American Tradition* (Nueva York, 1953).

Riqueza de las naciones reflejen la influencia personal de Franklin sobre Smith en años más avanzados de su vida.

Franklin se preocupaba mucho de las doctrinas económicas, como todos los pensadores avanzados de aquella época, en que se estaba creando un nuevo orden económico. En el club o junta de debates que fundó al volver a Filadelfia destacaban temas como "¿Es el propio interés el timón que guía a la humanidad?". En dicha ciudad se mantenía también una viva discusión sobre si debía aumentarse la cantidad de papel moneda en circulación. La división de opiniones siguió el curso que era de esperar. "Los habitantes ricos se opusieron a todo aumento, declarándose contrarios a todo papel moneda". Aquellos cuyo medio de vida dependía de la expansión del comercio pensaban de otro modo. "Habíamos discutido este punto en nuestra Junta, en la cual yo me puse de parte del aumento, convencido de que la primera pequeña cantidad estampada en 1723 había sido muy beneficiosa incrementando el comercio, los empleos y el número de habitantes de la provincia, pues yo veía habitadas todas las casas viejas y muchas nuevas en construcción". Flanklin escribió y publicó anónimo un opúsculo titulado *Modesta investigación sobre la naturaleza y necesidad del papel moneda* en que defendía la emisión de más papel moneda afirmando que la verdadera fuente de su valor y de todo valor es el trabajo. Franklin formuló, pues, antes que Adam Smith una teoría del valor basada en el trabajo y su opúsculo fue señalado por Carlos Marx como uno de los primeros en que se enuncia dicha teoría. De hecho, sin embargo, los argumentos económicos manejados por Franklin en su "pamphlet" parece que se apoyan con fuerza en los escritos de Sir William Petty.

Justo es decir que los que abogaban por aumentar la cantidad de papel moneda salieron victoriosos y que atribuyeron parte de su éxito a Franklin. Como él mismo dice, los que habían estado de su lado "consideraron oportuno recompensarme encargándome de estampar el papel moneda, trabajo muy lucrativo y que para mí representó una gran ayuda".

III

No es fácil definir las creencias religiosas y morales de Franklin; no obstante, importa definirlas por ser representativas de un amplio

sector de figuras de su época, cuyo éxito en el mundo se debió a sus creencias. D. H. Lawrence, al que todo éxito encolerizaba, trata a Franklin de hipócrita sin más o, peor aún, de amoral que encontró las reglas que llevan al éxito y las convirtió en una religión [3]. No cabe duda de que tal juicio es falso, pero aunque fuera justo no nos llevaría muy lejos, porque no nos diría a qué se debió que Franklin fuera respetado por hombres tan distintos como sus amigos norteamericanos, sus enemigos ingleses y sus admiradores franceses. En las creencias de Franklin había algo que tenía carácter simbólico para todos ellos.

Es sencillo formular contra Franklin la acusación de hipócrita. Abogaba por muchas virtudes en una época en que sin duda cayó en varios vicios. Comenzó su vida matrimonial en 1730 llevándose a casa un hijo ilegítimo; y es posible que, en efecto, nunca poseyera gran firmeza para resistir las tentaciones de la carne. Como encantadoramente escribía acerca de uno de sus coqueteos con damas francesas: "Traeré a colación el parecer de un cierto Padre de la Iglesia, parecer que me siento inclinado a adoptar, aunque no estoy seguro de que sea ortodoxo. Es éste: que el modo más eficaz de librarse de una cierta tentación es ceder a ella y satisfacerla cada vez que se presente. Os ruego me hagáis saber hasta qué punto puedo aventurarme a obrar con arreglo a este principio" [4]. En la fecha en que escribía estas líneas tenía 72 años, pero no es seguro que su pregunta fuera meramente retórica.

Estas infracciones de las convenciones de la vida familiar no hubieran indignado a D. H. Lawrence de no haber ido unidas a un cierto tono de suficiencia en muchas de las máximas domésticas a que Franklin dio curso. En 1732 empezó a publicar el *Poor Richard's Almanack*, que fue la obra suya que tuvo más éxito y, en algunos aspectos, más influencia. Como otros almanaques, estaba atiborrado de esas píldoras de sabiduría que a la mayoría de las personas les gusta probar, pero a pocas digerir, como "al hambre no hay pan duro", "obras son amores y no buenas razones", "la ocasión hace el peligro".

[3] D. H. LAWRENCE, *Studies in Classical American Literature* (Nueva York, York, 1930).

[4] *Mr. Franklin: A Selection from his Personal Letters*, edit. por L. W. Labaree y W. J. Bell, Jr. (New Haven, 1956), pp. 44.

Estas píldoras dulzonas, tan eminentemente caseras y domésticas, son las que han dado aire de tópicos a las creencias de Franklin.

Pero tal crítica confunde la manera en que Franklin se expresaba —y se expresaba así a todas horas— con el contenido de su pensamiento. Franklin tenía una capacidad especial para sintetizar un pensamiento en una frase sencilla y modesta. Se trata de un don de expresión, un raro don que Franklin poseía a la perfección. Al término de su vida, cuando le preguntaron para qué valía un nuevo invento, aún fue capaz de acuñar la frase "¿Para qué vale un recién nacido?". Pero el don tiene su inconveniente: los pensamientos que caben en tales frases no pueden ser complejos. Y así, los pensamientos aislados de Franklin presentan efectivamente un aire de simplismo y a veces de lugar común. Sería, sin embargo, un error garrafal suponer por ello que la totalidad de las ideas de Franklin, el sistema en que engranan y se combinan no se eleva por encima del lugar común. A este respecto, la sencillez de las frases de Franklin es tan engañosa como la de Bertrand Russell, y la concepción que todas juntas forman tiene igual complejidad.

Ahora bien, la falta de empaque con que Franklin escribía y hablaba sí responde a su pensamiento en un aspecto: era contrario a toda rigidez formalista y a toda creencia dogmática. No es ya que no le importaran las sutilezas de dogma; es que por principio consideraba desacertado querer formular la religión en sutilezas. Cuando tomó disposiciones para que se le tuviera al corriente de lo que se publicara en Inglaterra pidió que se le enviaran "los nuevos opúsculos que valga la pena leer, sobre cualquier tema (excepto controversias religiosas)". No reconocía ningún monopolio sectarista de la verdad, y cuando, a la edad de 83 años, declaró su fe en Dios, la aunó a otra fe, "que el servicio más grato que Le hacemos es hacer bien a Sus demás hijos".

En el fondo, esta tolerancia de Franklin es lo que hemos de entender. Es posible ser tolerante con las creencias de los demás por ser indiferente a ellas y, en el polo opuesto, es posible ser tolerante con ellas porque se las respeta. Franklin nunca fue indiferente, pero tampoco era muy dado al respeto. Más bien era tolerante con los demás por advertir en ellos la misma humanidad que encontraba en sí mismo. Nunca se ocultó a sí mismo sus propios móviles, pero tampoco empequeñeció los motivos del comportamiento de los demás.

Tenemos la sensación de que es honrado porque lo vemos juzgar a los demás de un modo exactamente igual a como se juzga a sí mismo, con un sentido realista y generoso de lo que cabe esperar de los seres humanos. Sostenido por esta humanidad podía trabar amistad con hombres tan distintos en el aspecto religioso como el anticlerical Tom Paine y el evangelista George Whitefield; y cuando este último le dio las gracias por una atención que con él había tenido "en gracia a Jesucristo", Franklin replicó con firmeza que la atención no era "en gracia a Jesucristo", sino "en gracia a vos".

IV

Por ser de América, Franklin aparecía a los ojos de sus amigos europeos como dotado de una gracia nueva: para ellos era un hijo de la Naturaleza. En sus primeros tiempos, el siglo XVIII había admirado la forma clásica en toda las artes; pero en la segunda mitad del siglo se produjo una reacción romántica contra el formalismo. Como hemos visto, Juan Jacobo Rousseau atacó a la sociedad de su tiempo por ser supercivilizada y por haberse alejado de los impulsos fundamentales de la naturaleza. Los poetas del renacimiento romántico rompieron con la vida urbana y se pusieron a exaltar los sentimientos y el lenguaje de los hombres que habían crecido entre lagos y montañas. Aquellas corrientes románticas eran ya fuertes cuando la Revolución americana dio comienzo, prestando a la Revolución y a Franklin, en calidad de emisario suyo en Europa, una seductora aura de justeza natural. Por ejemplo, cuando en 1778 Luis XVI recibió oficialmente por primera vez a los delegados norteamericanos en Versalles, parece que Franklin quiso ponerse indumentaria cortesana, pero en el último momento abandonó tal propósito porque la peluca no sentaba bien. Sin embargo, el presentarse con su cabellera natural y en traje sencillo fue tomado por muestra sensacional de dignidad natural, que recomendó la Revolución americana a los ojos de toda Francia.

Franklin no alimentaba ilusiones románticas sobre la naturaleza, pero sí tenía un profundo sentido de lo que era auténticamente natural. Medido por los patrones de su época estaba libre en grado muy notable del engaño de sí mismo y de las inhibiciones con que éste se protege. Por ejemplo, una de las facetas más simpáticas e ignora-

das de su carácter es que gustaba de gastar bromas a la gente para que se llevara chascos y que le agradaban las historietas bastante atrevidas. Hay abundancia de humorismo picante en sus escritos publicados en periódicos. Y una de las características del *Poor Richard's Almanack* que más simpatía le granjean es el anuncio que hace Franklin (en el estilo de Jonathan Swift) del inminente fallecimiento de un compilador de almanaques rival suyo, con todas las regocijantes discusiones acerca de su supervivencia durante los ocho años siguientes.

La impresión de que los norteamericanos poseían las sencillas virtudes de la naturaleza revistió importancia en la formación de una opinión pública inglesa sobre ellos, permitiendo que Franklin hiciera amigos en todas las clases de la sociedad, o al menos de la sociedad liberal. La solidariedad que los disidentes y los nuevos industriales sentían con los norteamericanos la sentían también hombres tan distintos como Edmund Burke, Pitt el Viejo y el duque de Richmond. Es extraño, por ejemplo, ver que Horace Walpole, que tenía la cabeza llena de fantasías góticas, escribía con gozosa malicia sobre los fracasos británicos frente a Norteamérica. Pero los amaneramientos goticistas de Walpole eran parte del movimiento romántico y de aquel deseo de volver a costumbres más antiguas y populares que privó en la segunda mitad del siglo XVIII. En todas estas formas, la vuelta a la naturaleza era una rebelión contra la autoridad e iba unida (en la imaginación de los que la anhelaban) a la liberación de Norteamérica respecto de la tiranía de Jorge III.

La impresión de que en tiempos antiguos el hombre había estado libre de la opresión del gobierno cortesano y de la religión estatal se expresó, entre otras cosas, en la formación de sociedades que pretendían remontarse a una antigüedad secreta, la más importante de las cuales era el cuerpo de francmasones. Hoy consideramos a los masones de un modo muy parecido a como consideramos a los rotarios, como hombres que se reúnen a tomar parte en banquetes bastante opíparos para ayudarse mutuamente y emprender buenas obras. Ésta es la forma que la masonería adopta en países en que existe libertad de conciencia y de expresión. Pero en los países menos democráticos de la Europa central, la masonería sigue siendo una organización fuertemente anticlerical y antiautoritaria, que necesita el

secreto de que se rodea. Y ésta era la situación en Norteamérica y en Europa en tiempos de Franklin.

En aquella época, el movimiento organizado de los francmasones era nuevo: la Gran Logia de Inglaterra se había fundado en 1717, la de Irlanda en 1726 y la de Pensilvania en 1728. Pensilvania fue, pues, el primer centro de masonería en Norteamérica y uno de los primeros del mundo. Allí se hizo masón Franklin y se sirvió de su influencia con otros masones primero en Inglaterra y luego en Francia. Por ejemplo, presidió la ceremonia en que John Paul Jones, después de sus incursiones contra los barcos británicos en 1777, fue recibido en la Logia de las Nueve Hermanas de París.

Este trasfondo de masonería fue importante para las amistades privadas de Franklin, y lo fue también para conseguir apoyo público para la Revolución americana. Lo mismo en el plano práctico que en el sentimental, la oposición a Jorge III en Inglaterra estaba dirigida por hombres entre los cuales figuraban varios que estaban relacionados con la masonería. El adversario más violento de Jorge III, John Wilkes, era masón, y los poderosos magnates del comercio londinense que se servían de John Wilkes como portavoz tenían relaciones con la masonería [5]. Aquellos dirigentes fueron los que apoyaron los llamados disturbios o tumultos de Gordon [6] de 1780, con que se expresó el descontento popular, entre otras cosas, por la guerra con Norteamérica y que hasta que se desmandaron casi obligaron a abdicar a Jorge III.

V

Varias veces nos hemos referido a las amplias relaciones de Franklin. Conocía, en efecto, a todo el mundo que importaba, desde el filósofo David Hume hasta el impresor John Baskerville, desde los importantes industriales de los "Midlands" de Inglaterra hasta las grandes figuras francesas como Beaumarchais y Voltaire. Entró a formar parte de la "Royal Society" en 1756 y —cosa que constituía una distinción menos corriente— pasó a ser uno de los ocho miembros extranjeros de la "Académie Royale" en 1772.

[5] Véase W. P. TRELOAR, *Wilkes & the City* (Londres, 1917).
[6] Véase J. P. DE CASTRO, *The Gordon Riots* (Londres, 1926).

Algunas de estas amistades eran personales: otras, como veremos, se debían a su labor científica. Pero todo ello se basaba en una razón de mayor bordo y solidez, que hizo de Franklin el símbolo de la Revolución americana en Europa: era el prototipo del nuevo hombre; en él, los industriales y científicos suyos veían exactamente lo que ellos mismos querían ser. Los disidentes y comerciantes de toda Inglaterra se sentían más próximos a Franklin que a los ministros de Jorge III. Se identificaban con Franklin y, a través de él, con la causa norteamericana, que siguieron apoyando abiertamente durante toda la Guerra de la Independencia.

Franklin era, pues, el portavoz ideal de la causa norteamericana en Inglaterra, aun cuando se debiera en parte a una casualidad que fuera escogido para tal misión. Al regresar a Filadelfia en 1726, a la edad de veinte años, no había hecho más que ocuparse de sus asuntos. Es cierto que no había tardado en fundar la junta de debates, que luego dio origen a la primera biblioteca norteamericana creada por suscripción pública y a la "American Philosophical Society". Pero principalmente había trabajado de impresor, había abierto su propio establecimiento, se había casado, había publicado el *Poor Richard's Almanack* y había prosperado. Y así había seguido durante veinte años hasta que, apenas pasados los cuarenta, se consideró ya lo bastante rico para vender su tipografía y con interés suficiente para consagrarse a otra actividad: la investigación científica. Fue en buena parte un azar que casi por las mismas fechas, en el invierno de 1747, entrara en la vida pública. La guerra entre Francia y España ya había amenazado a las colonias del norte y entonces amenazaba a Pensilvania. Franklin consideró necesario organizar una milicia de voluntarios y a fin de contrarrestar la tradicional oposición de los cuáqueros de Pensilvania escribió en tono persuasivo un folleto que llevaba el característico título de "La pura verdad" *(Plain Truth)*. Reclutó una milicia que acabó por sumar unos 10.000 hombres en la cual se le ofreció el grado de coronel.

A raíz de la crisis de Pensilvania, Franklin empezó a especular sobre la posibilidad de una unión entre las colonias. Redactó un primer plan de unión durante el viaje que realizó para asistir al Congreso Colonial que el Gobierno inglés convocó en 1754 en Albany bajo la amenaza de la inminente Guerra de los Siete Años. Las primeras derrotas sufridas durante aquella guerra en la frontera

hacían indispensable recaudar nuevos impuestos, pero en Pensilvania, los propietarios de la colonia, los Penn, se negaron a que sus tierras fueran gravadas con contribuciones. Por ironía de la historia, la tensión entre Inglaterra y Norteamérica se concretó luego en la negativa de Norteamérica a admitir impuestos por disposición del Parlamento en Inglaterra, pero la verdadera raíz de aquella disputa se remonta al encono de los pequeños propietarios norteamericanos al verse enfrentados con la negativa de grandes terratenientes absentistas como los Penn a pagar su parte de los impuestos locales.

En 1757, la Asamblea de Pensilvania invitó a Franklin a ir a Inglaterra a exponer su caso contra los Penn. Le costó cinco años apuntarse algún éxito, y aquellos cinco años le procuraron influencia y prestigio en Inglaterra. En 1764 fue enviado nuevamente a Inglaterra por varias colonias para defender la causa norteamericana. Esta vez no pudo conseguir un gran éxito; ocupaba entonces el trono Jorge III, decidido a imponer una soberanía absoluta lo mismo sobre Norteamérica que sobre Inglaterra; y aunque Franklin soportó tenazmente la humillación y permaneció hasta 1775, por las fechas en que regresó a Filadelfia en dicho año ya se habían disparado los tiros de Lexington y Concord. Franklin fue elegido delegado del Congreso Continental y fue uno de los cinco designados para redactar la Declaración de Independencia. Representó en Francia a los Estados Unidos recién constituidos como ningún otro hubiera podido hacerlo en los críticos años de 1776 a 1785, y murió en 1790.

VI

Franklin abandonó su actividad de impresor en 1748 con la esperanza de poder dedicarse totalmente a la investigación científica, esperanza que más adelante habría de volver a expresar repetidas veces. Además, su renombre en Inglaterra y sobre todo en Francia se basaba en gran parte en su obra científica. Importa, pues, que examinemos la autenticidad de su talento científico y veamos hasta qué punto era original la labor que pudo llevar a cabo.

Como otros hombres de la nueva época industrial, Franklin era un hábil artesano dotado de fecunda inventiva. Por ejemplo, como leía mucho, se fabricó él solo gafas bifocales y un aparato para alcan-

zar los libros puestos en los estantes altos [7]. En 1744 publicó una descripción detallada de una estufa muy práctica que había inventado —en la junta se habían celebrado debates sobre el tema "¿Cuál es el mejor procedimiento para curar las chimeneas que despiden humo?"— y se negó a patentar este y otros inventos. Y en él era natural dedicar a usos prácticos sus trabajos sobre electricidad proponiendo el empleo del pararrayos.

Al igual que otros hombres de su sello, Franklin también se interesaba por todo aquello que fuera inusitado en las obras de la naturaleza. En su primer viaje a Londres se llevó consigo una bolsa de amianto, que era un material raro en Inglaterra; la bolsa aún puede verse en la "Royal Society". Si en su país asistía a un pequeño tifón, seguía atentamente su curso y luego lo describía a su corresponsal de Londres, el comerciante y naturalista cuáquero Peter Collinson [8]. Incluso en sus últimos años de negociaciones en París, Franklin encontró tiempo para asistir a las primeras subidas en globo y escribir acerca de ellas a otros hombres de ciencia [9]. Y es característico que a fin de subvenir a los gastos de su viaje a Francia en 1776 se llevara a bordo un cargamento de índigo, que entonces era un colorante precioso que los químicos aún no habían podido imitar.

Pero todos estos intereses de orden práctico son secundarios respecto de la obra auténticamente científica de Franklin en la comprensión teórica de la electricidad [10]. La electricidad era entonces

[7] Estos instrumentos se describen e ilustran en I. B. COHEN, *op. cit.*, pp. 206-210. Sintomáticamente, Franklin dice que encuentra sus gafas bifocales "especialmente útiles desde que estoy en Francia, pues los lentes que me sirven sobre todo a la mesa para ver lo que como no son los más indicados para ver las caras de los que me hablan desde el otro extremo de la mesa, y cuando nuestros oídos no se han acostumbrado a los sonidos de un idioma, la observación de los movimientos de las facciones del que nos habla facilita la comprensión, por lo que con mis anteojos entiendo mejor el francés".

[8] Véase L. W. LABAREE y W. J. BELL JR., *op. cit.* pp. 8-10.

[9] *Ibid.*, pp. 55-58.

[10] Los *Experiments and Observations on Electricity* de Benjamín Franklin han sido editados por I. B. Cohen (Cambridge, 1941), con una exposición histórica y una valoración científica muy completas en que se establece la naturaleza y alcance de la labor original de Franklin en electricidad. La exposición condensada que aquí damos se basa en la obra de Cohen; para evitar confusiones, esta obra se designará en adelante con la palabra *Experiments*. Véase también el importantísimo trabajo del mismo autor: *Franklin and Newton* (Filadelfia, 1956).

un tema nuevo que se presentó en el siglo XVIII de un modo tan inesperado como la energía nuclear se ha presentado en el nuestro. Que Franklin, aficionado muy alejado de los centros de investigación, hiciera entonces descubrimientos en electricidad es tan notable como si hoy un aficionado que viva en el Tibet resolviera los principales problemas de la estructura del núcleo atómico.

Cuando Franklin empezó a interesarse por la electricidad, la teoría de ésta había dado hacía poco algunos pasos importantes. En 1732 se había establecido la distinción entre conductores y aisladores y se había descubierto el principio de la inducción eléctrica. En 1733, para explicar la repulsión y la atracción eléctrica, se sugirió que había dos clases de electricidad, la resinosa y la vítrea. En 1745-1746 fue descubierto el principio del condensador en forma de botella de Leyden.

Estos descubrimientos se prestan a las exposiciones, y los experimentos en público se pusieron de moda. Un muchacho convenientemente aislado al que se tuviera suspendido de hilos de seda podía ser electrizado de modo que el pelo se le pusiera de punta y de la nariz se le podían hacer brotar hermosas chispas. La botella de Leyden, si se cargaba bien, podía dar una sacudida a una fila de 180 soldados o incluso de 700 frailes, que saltaban por el aire como un solo hombre, con gran regocijo de Luis XV y de la corte francesa.

Dice Franklin en su *Autobiografía* que la primera vez que vio experimentos de electricidad fue en 1746 en Boston, pero es posible que la memoria le fallara y que el famoso experimento del muchacho suspendido lo viera un poco antes, en 1744 [11]. Poco después, en 1745 ó 1746, en la biblioteca abierta por iniciativa de Franklin en Filadelfia, se recibió, enviado por Peter Collinson, que solía abastecerla de libros, un tubo de vidrio y una descripción de los experimentos de electricidad que con él podían realizarse. Franklin empezó sus experimentos con aquel vidrio. "Ávidamente aproveché la oportunidad de repetir lo que había visto en Boston, y, con mucha práctica, adquirí gran facilidad para realizar también los que venían explicados de Inglaterra, añadiendo varios nuevos. Digo mucha práctica

[11] De esta posibilidad trata I. B. COHEN en *Experiments*, pp. 47-56.

porque durante algún tiempo mi casa estaba constantemente llena de gente que venía a ver estas nuevas maravillas."

Franklin trabajaba con varios amigos y en 1747 empezó a exponer sus conclusiones en una serie de cartas a Collinson. Uno de los primeros descubrimientos del grupo fue que los conductores puntiagudos resultaban particularmente eficaces "tanto para *sacar* como para *expulsar* el fuego eléctrico".

En la carta de 1747 en que anunciaba este descubrimiento (que sólo en parte era nuevo y suyo), Franklin criticaba también la creencia vigente de que en realidad había dos clases de electricidad. A su modo de ver, el objeto electrizado puede estar en dos estados, pero éstos sólo son positivo y negativo: sólo hay —afirmaba— un único fluido eléctrico (lo que ahora llamamos "electrones"), y los dos estados están condicionados por un menos o un más de esta electricidad única.

Algún tiempo después, en 1747, Franklin recibió u oyó hablar de la nueva botella de Leyden. En el análisis que de ésta hizo aplicó los conceptos del más o el menos de electricidad, y dicho análisis es la obra científica más importante de Franklin. Demostró que la electricidad no se crea por frotamiento, y que éste simplemente la vuelve a distribuir. La lámina metálica en el exterior de la botella lleva una carga positiva que es exactamente igual a la carga negativa del agua de dentro de la botella: una parte aumenta de electricidad tanto como la otra la pierde. Además, la carga no pertenece en rigor ni a la hoja metálica ni al agua, sino que está fijada por el cuerpo aislador interpuesto entre ellas: el cristal de la vasija.

VII

La teoría de la electricidad basada en el fluido único y su demostración en experimentos críticos es para nosotros la obra más grande que Franklin llevó a cabo en electricidad. Dicha teoría llegó a la "Royal Society" a través de Collinson a principios de 1748 y fue citada extensamente en sus *Philosophical Transactions*[12]. Pero no constituyó el término de la labor de Franklin en este campo.

12 *Ibid.*, pp. 77-79.

En 1749 envió a otro de sus corresponsales ingleses lo que llamaba "una nueva hipótesis" en que relacionaba el relámpago con la electrización de las nubes. Aquel trabajo llegó a manos de Collinson, que a principios de 1750 escribió a Franklin en estos términos:

"Vuestros curiosísimos trabajos relativos a electricidad y los relámpagos han sido leídos ante la Sociedad y merecidamente admirados, no sólo por la diafanidad y acierto del estilo, sino también por la novedad de los asuntos. Voy a reunir todos estos tratados, vtra. primera relación con los dibujos y otras dos cartas de 1747, y vtras. dos últimas relaciones, con el propósito de ponerlas en manos de algún impresor para que sean comunicadas al público"[13].

Y efectivamente, Collinson publicó las cartas de Franklin en forma de opúsculo en 1751. La obrita llegó a conocimiento del conde de Buffon, el gran naturalista, que la hizo traducir al francés por otro experimentador de electricidad, Jean François Dalibard.

Franklin creía nueva su identificación del relámpago con la descarga de electricidad de las nubes, pero esto no es del todo cierto: otros hombres de ciencia habían especulado sobre igual posibilidad. Lo nuevo fue la propuesta que hizo de que se llevara a cabo un ensayo bien determinado de la hipótesis.

"Para zanjar la cuestión de si las nubes que contienen relámpagos están electrizadas o no, yo propondría que se ensayara un experimento donde pudiera llevarse a buen término convenientemente. En la parte más alta de una torre o campanario, colóquese una especie de garita de centinela de cabida suficiente para un hombre y una plataforma eléctrica. Desde el centro de la plataforma hágase ascender una varilla de hierro que doblada salga de la puerta y luego verticalmente suba hasta alcanzar la altura de unos 20 a 30 pies, debiendo ser muy aguzada en la punta. Si la plataforma se puede tener limpia y seca, un hombre puesto en pie sobre ella cuando tales nubes pasen bajas podría quedar electrizado y de él podrían sacarse chispas, ya que la varilla atraería fuego de una nube hacia él"[14].

La Corte francesa estaba llena de interés por las maravillas de la electricidad y ansiosa de probar lo que se llamaba "el experimento de Filadelfia". El 10 de mayo de 1752, Dalibard realizó el ensayo

13 Citado *ibid.*, pp. 80-81.
14 Citado *ibid.*, p. 222.

y tres días después anunció triunfalmente su éxito a la "Académie Royale". Otros científicos franceses también lo consiguieron, y Luis XV ordenó que se mandara a Franklin una nota de agradecimiento y felicitación. Entre el público profano, su renombre científico se había formado gracias a un ensayo espectacular, de modo muy parecido a como la fama de Einstein entre el público en general quedó cimentada al confirmarse en 1919 su predicción de que la luz se curva hacia una masa. La "Royal Society" concedió a Franklin la Medalla Copley en 1753, aún antes de elegirlo miembro.

VIII

Sería pedantería poner punto final a nuestra exposición de la labor científica de Franklin sin tocar dos puntos que figuran en cualquier manual escolar. En 1752, ignorando aún que el "experimento de Filadelfia" por él propuesto se había realizado ya en Francia (e incluso antes de saber que su obrita había sido traducida al francés), Franklin pensó en llevar a cabo otro ensayo, que consistía en hacer volar una cometa durante una tormenta atrayendo así directamente una carga de una nube electrizada, sin recurrir al empleo de un edificio alto [15]. En el referido año, Franklin pudo realizar por sí mismo este ensayo, que se vio coronado por el éxito. El experimento también fue repetido por otros, y al menos un hombre de ciencia, Georg Wilhelm Richmann, se mató en 1753 confirmando el experimento de Franklin, con una cometa o con una garita de centinela montada a gran altura.

La muerte de Richmann en un experimento de electricidad sobre el rayo sirvió para estimular el interés por la otra propuesta bien conocida hecha por Franklin: la de que una varilla metálica puesta a tierra podía emplearse para proteger de los rayos a un edificio. Franklin había pensado primero que tal varilla extraería la carga eléctrica de la nube sin que se produjera relámpago, pero posteriormente comprobó que la carga adoptaba la forma de un verdadero rayo. En el *Poor Richard's Almanack* de 1753 publicó una descripción del pararrayos.

15 *Ibid.*, pp. 118-119, y el relato del propio Franklin en las pp. 265-266.

Franklin había contribuido a descubrir que las cargas eléctricas se concentran en las puntas y fluyen hacia éstas, y por ello abogó por pararrayos puntiagudos. Por el contrario, algunos miembros de la "Royal Society" se opusieron a los pararrayos puntiagudos precisamente por "su gran facilidad para *recoger el rayo de un modo demasiado fuerte*" [16]. Durante la guerra con Norteamérica, Jorge III consideró cuestión de honor negar todo cuanto Franklin hubiera propuesto y se empeñó en que los reales edificios estuvieran dotados de pararrayos romos y no puntiagudos. Existen pruebas de que el rey trató de avasallar a la "Royal Society" para obligarla a desaprobar las recomendaciones formuladas por comités de reciente creación (de los que Franklin había formado parte) a favor de los pararrayos puntiagudos y que Sir John Pringle, aunque personalmente era opuesto a la causa norteamericana, presentó la dimisión antes que ceder. Este episodio tiene un aire extrañamente moderno por recordarnos los perjuicios que otros dictadores —por ejemplo, Adolfo Hitler y José Stalin— han acarreado a la ciencia inmiscuyéndose en ella [17].

IX

Tomás Jefferson empezó el primer borrador de la Declaración de Independencia calificando de "sacros e innegables" los principios fundamentales con que la Declaración se abre. Fue seguramente Franklin quien tachó los dos calificativos sustituyéndolos por el término que hoy aparece en la Declaración: el término es "evidentes" [18].

16 Opinión discordante que se cita en *ibid.*, p. 135.

17 Para ser completos debe señalarse otra profunda observación que se debe a Franklin. Observó que, cuando la superficie exterior de un conductor hueco está cargada, no existe ningún campo eléctrico dentro del conductor. Franklin no explicó esta observación, pero se la comunicó al Dr. Joseph Priestley, quien brillantemente sacó la conclusión, acertada y difícil, de que las cargas eléctricas se ajustan a la ley de los inversos de los cuadrados; véase *Experiments*, pp. 72-73. De la observación de Franklin puede, en efecto, deducirse la mayor parte de la teoría de la electricidad, del mismo modo que la mayor parte de la mecánica puede deducirse de la afirmación de que el movimiento perpetuo es imposible; véase EDMUND WHITTAKER, *From Euclid to Eddington* (Cambridge, 1949), p. 59.

18 De este punto trata claramente L. B. COHEN en *Benjamin Franklin: His Contribution to the American Tradition* (Nueva York, 1953), pp. 59-61.

La modificación nos dice tres cosas sobre el carácter de Franklin. Nos dice que le gustaba que su idioma fuera más sencillo todavía que el de Jefferson, que fuera más familiar y menos elevado. Nos dice también que no quería que ningún principio, por ético y religioso que fuera, tuviera que ser admitido en atención a una autoridad sacra; quería que la ética y la religión fueran aceptadas por la libre aquiescencia del intelecto. Y, por último, nos dice que adoptaba la actitud científica en todo lo que hacía; la palabra "evidente" se empleaba en el siglo XVIII como término científico, exactamente en el mismo sentido en que hoy emplearíamos el término "axiomático".

Estos puntos destacan poderosamente en el modo de ver que Franklin aportó a la Revolución americana. Demuestran, como hemos dicho, su afinidad con los industriales de Inglaterra, cada vez más poderosos, con su espíritu inventivo y con su conciencia disidente. Franklin se asemejaba más que nada a los hombres de la Sociedad Lunar, con muchos de los cuales estaba unido por lazos de amistad.

Pero en aquellos tiempos existía una profunda diferencia entre Inglaterra y Norteamérica en cuanto al puesto que hombres de este sello ocupaban en uno y otro país. En Inglaterra, los industriales no gozaban del asentimiento de los que ocupaban el poder y de las grandes figuras de la cultura tradicional. En los Estados Unidos, la concepción de Franklin era aceptada y en el fondo compartida por todos los líderes del pensamiento. Jefferson no puso reparos a la enmienda formulada por Franklin porque le resultaba tan natural como si fueran sus propias palabras. Ésta fue la fuerza de la Revolución americana: que aristócratas como Washington y Jefferson entendieran el hombre y la naturaleza del mismo modo directo que otros hombres que se habían hecho a sí mismos como Franklin. La unidad de las mejores mentes de Norteamérica en la Revolución no fue creada por el común enemigo inglés: fue creada por la conciencia, común a todas ellas, de estar explorando, unidas, una nueva época y una nueva relación entre los hombres.

Véase también CARL L. BECKER, *The Declaration of Independence* (Nueva York, 1942), donde la sustitución no se atribuye forzosamente a Franklin. Más genéricamente, véase lo que decimos sobre lo que es "evidente de por sí" en las Caps. XI y XII ("Hobbes y Locke" y "El método de Descartes").

CAPÍTULO XXI

TOMÁS JEFFERSON Y LA REVOLUCIÓN AMERICANA

"DE no haber sabido que era el Presidente de los Estados Unidos", dijo de Jefferson el poeta irlandés Thomas Moore, "hubiera dicho que se trataba de un aristócrata terrateniente que vive en sus propiedades con todas las aficiones de los grandes señores que gustan de la caza del zorro" [1]. Este comentario refleja bien el carácter de Jefferson lo mismo en sus años jóvenes que cuando era ya Presidente, y podría aplicarse igualmente a la mayoría de los líderes norteamericanos de 1776.

Llevados por el mito creado por los propios norteamericanos, los europeos suelen creer que la Revolución americana la hicieron colonos que vivían en cabañas de troncos de árboles. Una visita a la casa de Washington en Mount Vernon o a la de Jefferson en Monticello contribuirían no poco a modificar esta idea. Dar una vuelta por una casa que a su modo tenía tanta magnificencia como casi cualquier otra de Inglaterra o de Francia en aquella época, casa, en efecto, de un propietario distinguido, con caballerizas bien surtidas, cuyo mobiliario era el mejor de la época, cuyas paredes aparecían cubiertas de cuadros notables y cuya plata de mesa era tan buena como la que en aquellos tiempos pudiera encontrarse en cualquier

[1] Citado en SAUL K. PADOVER, *Jefferson*, abrev. por el autor (Nueva York, 1952), p. 146.

parte de Europa, es formarse una idea muy distinta de los hombres y de los motivos de la Revolución americana.

Por lo que respecta a Jefferson, su padre era hombre que se había hecho a sí mismo, que había emparentado por la vía del matrimonio con la familia de los Randolph, de destacada posición social, y que había dejado en herencia a su hijo terrenos de una extensión superior a los 5.000 acres. Esta herencia de tierras y de posición social la enriqueció Jefferson con más de 11.000 acres al casarse con la hija de un rico abogado de Williamsburg. En virtud de todas estas propiedades, Jefferson, lo mismo que su amigo Washington, era uno de los mayores terratenientes de Virginia [2].

Jefferson no era sólo un gran terrateniente, sino también un hombre instruido. Al ingresar en 1760 en el "William and Mary College", tuvo la buena fortuna de ser confiado a la dirección del Dr. William Small, al que ya nos hemos referido al señalar que fue el escocés que contribuyó a que se estableciera el primer acuerdo entre Boulton y Watt. Small familiarizó a Jefferson con el mundo europeo de la ciencia y la cultura.

Jefferson fue presentado por Small a George Wythe, el profesor de Derecho del "College", del que aprendió la combinación de lucidez de principios y aplicación escrupulosa de éstos que en tan gran medida habían de caracterizar su obra. Wythe fue la guía en que había de inspirarse toda su vida en materia de política y de derecho, siendo en la oficina de Wythe donde el joven Jefferson hizo su preparación. Aunque la aridez jurídica le repelía, Jefferson triunfó rápidamente cuando a la edad de 24 años se estableció por su cuenta. A los cuatro años de haber empezado el ejercicio de su profesión se le confiaban ya gran número de causas y había adquirido muchos clientes distinguidos.

Pero de su capacidad de abogado no se sirvió únicamente para obtener beneficios personales. Ya en 1769, contando solamente 26 años, Jefferson ocupó en la Cámara de los Burgueses de Virginia el puesto que como terrateniente y abogado le correspondía, y pronto

[2] Para detalles sobre las posesiones de Jefferson, véase D. MALONE, *Jefferson the Virginian* (Boston, 1948), pp. 439-445. El segundo vol. de MALONE, *Jefferson and the Rights of Man*, apareció en 1951. Los dos vols. representan una obra notable sobre Jefferson.

tuvo que tomar partido en el conflicto interno cada vez más agudo entre los sostenedores del prerrogativismo y los patriotas. En aquella pugna, el pequeño grupo de los primeros se alineó con el partido de la corte de Jorge III; en cambio, la mayoría de los norteamericanos destacados se le opuso recurriendo al mecanismo de las asambleas locales y de "comités" de constitución propia. Jefferson se puso del lado de los llamados patriotas y en 1773 era miembro del Comité de Correspondencia de Virginia.

A partir de aquel momento, los acontecimientos se sucedieron rápidamente y Jefferson actuó al mismo ritmo. El llamado "Boston Tea Party" * indujo a los británicos a promulgar una serie de leyes por las que el puerto de Boston quedaba cerrado al tráfico hasta que se pagara el té. La réplica de los coloniales fue convocar un congreso general. Para dar instrucciones a los delegados de Virginia a este Congreso Continental, Jefferson escribió en 1774 su primera obra publicada, *A Summary View of the Rights of British America* (Concisa exposición de los derechos de la América británica). Aunque los delegados de Virginia no se sirvieron de ella (pues fue considerada demasiado radical), a Jefferson le granjeó fama de acuñador de frases y de escritor refinado.

La controversia que se desenvolvía en Norteamérica reflejaba en gran medida la pugna que en Inglaterra se sostenía entre los *whigs* y los *tories*. Como hemos señalado en el capítulo anterior, los "nuevos hombres" de Inglaterra —los industriales y comerciantes en auge— simpatizaban con las aspiraciones de los "patriotas" norteamericanos, pues tanto unos como otros se oponían a la política económica opresiva, errada y atrasada del Gobierno británico en aquel período.

Sin embargo, a diferencia de sus homólogos británicos, los "patriotas" norteamericanos dominaban ya en las asambleas provinciales. De aquí que su cometido no fuera tanto conquistar el Gobierno como defender sus "derechos" contra las extralimitaciones de tal

* [N. d. T. — Motín de Boston. Los colonos habían conseguido que se abolieran varios impuestos (sobre el papel, el plomo, el vidrio, etc.). Sólo subsistía el del té, mantenido para ayudar a la Compañía de las Indias. En una noche de diciembre de 1773, un grupo de unos cincuenta individuos asaltaron, vestidos de indios, varios barcos fondeados en el puerto de Boston y arrojaron al mar los cargamentos de té que transportaban.]

gobierno. Esto explica por qué la Revolución americana arrancó de la clase alta y no llegó a ser nunca una revolución social en el grado en que lo fue la Revolución francesa. A mayor abundamiento, la Revolución americana no sólo empezó impulsada por las clases altas, sino que en buena parte siguió siempre bajo el dominio de éstas [3].

La fuerza de las clases altas radicaba en las grandes familias o parentelas. Como ha escrito un especialista, "tales familias eran necesarias en una sociedad en que había que confiar en el propio grupo de parientes para apoyar y promover los intereses del grupo. Entonces no existía casi ninguna de las instituciones sociales en que ahora confiamos para cubrir los riesgos sociales y económicos, como compañías de seguros, bancos, sociedades de responsabilidad limitada y tampoco ninguno de los dispositivos de fiscalización piramidal, como las sociedades de control" [4]. La vinculación que existía entre las "grandes" familias la demuestra el caso de Virginia. Así, por ejemplo, los Randolph, parientes directos de Jefferson, tenían gran ascendiente en la comarca del río James y estaban aliados con los Byrd, que dominaban en los alrededores de Richmond; los Lee, que desempeñaban un papel análogo por lo que respecta al Potomac, tenían concertada una alianza con los Fairfax. Jorge Washington era protegido de éstos y vecino e íntimo amigo de los Lee; uno de sus mejores amigos era Peyton Randolph, cuya dimisión como delegado en el Congreso Continental permitió a su primo, Thomas Jefferson, personarse en Filadelfia en calidad de suplente suyo.

Si preguntamos, en los términos más amplios, qué es lo que "causó" la Revolución americana, no debemos pasar por alto el factor constituido por las clases acomodadas en el período que se centra en 1776 [5]. Este aspecto fue claramente percibido por Adam Smith. En la *Riqueza de las naciones* señalaba que las discusiones de orden

[3] Véase, sin embargo, J. F. JAMESON, *The American Revolution Considered as a Social Movement* (Princeton, 1926), que atiende especialmente a los aspectos sociales de la Revolución.

[4] ROBERT K. LAMB, ejemplar a ciclostil de *The Business Man and his Ameca*, vol. I, "The Revolution Families: 1750-1789".

[5] Claro está que también hay otras muchas "causas" de la Revolución norteamericana. Un cómodo resumen de éstas se encontrará en "The Causes of the American Revolution", edit. por J. C. Wahlke, en *Problems in American Civilization*, The Amherst Series (Boston, 1950).

jurídico, económico y constitucional, aunque importantes, representaban con frecuencia una especie de escudo al abrigo del cual avanzaban los hombres para reñir la verdadera batalla por la posición y el poder. Se trata de una interpretación fundamental de la causa de la Revolución americana que vale la pena citar extensamente.

"Los hombres desean tener parte en la administración de los asuntos públicos principalmente por la importancia que ello les da. De la fuerza que la mayor parte de los dirigentes, la aristocracia natural de cada país, tengan para conservar o defender su respectiva importancia depende la estabilidad y duración de todo sistema de gobierno libre. En los ataques que esos hombres destacados lanzan constantemente contra la importancia de los demás y en la defensa de la suya propia consiste todo el juego de las facciones y las ambiciones internas. Los hombres más destacados de América, como los de todos los demás países, desean conservar su propia importancia. Consideran, o se imaginan, que si sus asambleas, que gustan de llamar parlamentos, y de considerar iguales en autoridad al parlamento de la Gran Bretaña, se degradaran hasta el punto de convertirse en humildes ministros y funcionarios ejecutivos de dicho Parlamento, la mayor parte de su propia importancia tocaría a su fin. Por tanto, han rechazado la propuesta de aceptar tributos por imposición del Parlamento y, como todos los hombres ambiciosos y de temple fuerte, han preferido desenvainar la espada en defensa de su propia importancia" [6].

II

En su *Concisa exposición*, Jefferson empleó un argumento muy semejante al de Smith, pero en versión ampliada: en vez de atacar al Parlamento en nombre de los parlamentarios norteamericanos, atacó al electorado británico en nombre del electorado norteamericano.

"¿Puede aducirse alguna razón por la que 160.000 electores de la isla de la Gran Bretaña deban dictar la ley a los cuatro millones de habitantes de los Estados de América, cada uno de los cuales

[6] *Wealth of Nations*, Everyman's Library, vol. II, p. 118.

es igual a cada uno de aquellos en punto a virtud, entendimiento y fuerza física? Si hubiera de admitirse tal cosa, entonces, en vez de ser un pueblo libre como hasta ahora hemos creído ser y nos proponemos seguir siendo, nos encontraríamos de repente esclavos, no de uno, sino de 160.000 tiranos"[7].

Jefferson no tenía conciencia de lo que Adam Smith hubiera llamado su "propio interés" en ser una figura de relieve en un parlamento independiente. En cambio, hizo un llamamiento a la "importancia" de *todos* los norteamericanos. En él, la nota democrática no era hipocresía; su fe en un "pueblo libre" era el resorte de todo su pensamiento.

El democratismo de Jefferson informaba su modo de escribir y se manifestaba en todas sus cartas, documentos y libros. Un modo de apreciar esta cualidad es leer pasajes de su obra, no por su fondo, sino por la forma en que están escritos.

Si se tiene en cuenta que Jefferson nació en 1743 y que había formado su estilo y había escrito sus más grandes libros antes de que Wordsworth y Coleridge publicaran las *Lyrical Ballads* en 1798 o de que apareciera el famoso "Prólogo", su prosa adquiere una nueva dimensión. Cuando escribió las *Lyrical Ballads*, la tesis de Wordsworth era que la poesía del siglo XVIII así como la prosa al estilo de la de Samuel Johnson era decadente y estaba ya pasada de moda. Atacaba a la poesía y a la prosa clásicas acusándolas de exceso de formalismo y artificiosidad, y postulaba una nueva poesía y una nueva prosa que fueran sencillas, directas y funcionales. Lo interesante es que, mucho antes de las diatribas de Wordsworth, Jefferson escribiera ya de un modo casi tan sencillo y directo como Franklin o como el más sencillo industrial del norte de Inglaterra.

No es, pues, de extrañar que una persona como Tom Paine escribiera en aquella prosa magnífica que aún nos resuena en los oídos.... todas aquellas frases sobre el "summer soldier" y el "sunshine patriot". Tom Paine fue un hombre que todo lo que sabía lo había aprendido sin maestro, que se había abierto camino a lo difícil, y su fuerza ruda se debía a que, habiendo aprendido solo, enseñando a

[7] *The Complete Jefferson*, recopilado y ordenado por S. K. Padover (Nueva York, 1943), p. 11.

los demás era un soberbio instrumento. Paine era incapaz de escribir una frase difícil.

Jefferson, en cambio, había recibido una instrucción en toda regla, pero su estilo carecía de afectación. Fue inmune incluso a las emanaciones deletéreas del estilo jurídico, del que se mofaba tildándolo de "leguleyo". Del comentario que hace sobre Tom Paine podemos deducir cuál era su modelo. "Nadie", decía, "ha superado a Paine en soltura y familiaridad de estilo, en perspicacia de expresión, en acierto aclaratorio y en sencillez y falta de pretensiones del lenguaje"[8].

Queremos insistir con fuerza sobre este punto. En Inglaterra se escribían en aquel tiempo grandes obras como la *Historia de la decadencia y derrumbamiento del Imperio romano* de Gibbon y la *Vida del Dr. Johnson* de James Boswell, pero eran obras que estaban llenas de frases rotundas, de circunloquios y de complicados artificios sintácticos. Leer aquellas obras y otras análogas es darse cuenta de que las divisiones sociales en la Inglaterra del siglo XVIII podían acusarse en el estilo literario lo mismo que en el vestido y en el modo de hablar.

En la Norteamérica de aquella época, los escritos como el *Common Sense* de Paine, el *Almanack* de Franklin y las cartas y documentos de Jefferson se redactaban manifiestamente desde un punto de vista "sencillo y sin pretensiones", reflejando el modo de pensar de aquellos hombres. Así, en el Congreso Continental de 1776 se encomendó a Jefferson, considerado el joven del grupo (entonces sólo tenía 33 años), la tarea de redactar la Declaración de Independencia, por su capacidad de expresar el pensamiento de todos con acierto y sencillez. La prueba más contundente de esta afirmación es ver lo que el propio Jefferson escribió acerca de la Declaración.

"En cuanto a nuestros derechos y a los actos del Gobierno británico que van en contra de tales derechos, de este lado del mar sólo había una opinión. Todos los *whigs* americanos pensaban lo mismo sobre estas cuestiones... No para descubrir nuevos principios o nuevas razones que nunca se hubieran pensado antes, no ya para decir cosas que nunca se hubieran dicho antes, sino para exponer a la humanidad el sentido común de la cuestión en términos tan paten-

[8] Citado en PADOVER, *Jefferson*, p. 32.

tes y firmes, que se ganaran su asentimiento, y para justificarnos en la posición independiente que nos vemos obligados a tomar. No buscando originalidad de principio o de sentimiento ni siendo tampoco copia de algún determinado escrito, se proponía ser expresión de la mentalidad americana y dar a dicha expresión el tono y el espíritu justos que la ocasión pedía. Toda su autoridad se basa, pues, en la armonización de los sentimientos del momento, bien se expresaran en la conversación, en cartas, en ensayos impresos o en las obras elementales de derecho público, como Aristóteles, Cicerón, Locke, Sidney, etc." [9].

Quizá no haya nada que muestre mejor el espíritu y genio de una sociedad como su perfil estilístico, sea en el modo de hablar, sea en el arte de escribir. La Declaración de Independencia casi es, pues, tan importante por su estilo como por lo que dice.

III

Si la Revolución americana hubiera fracasado, probablemente la Declaración sería calificada hoy de "documento sedicioso" en los manuales de historia y sería considerada un acto de deslealtad. A los delegados del Congreso Continental no se les ocultaba, en efecto, que podían acabar en la horca. Por esto, en el debate celebrado en el Congreso se discutió principalmente sobre lo aconsejable de concertar una alianza en el extranjero o de formar una confederación interna antes de dar el arriesgado paso de una declaración oficial. Sin embargo, el peso de la argumentación hizo pronunciarse por la medida abierta y decisiva de declarar la independencia *como medio* de inducir a Francia a apoyar a los colonos contra Inglaterra. Tam-

[9] Carta de 8 de mayo de 1825 a Henry Lee, en *The Writings of Thomas Jefferson*, edit. por P. L. Ford, 10 vols. (Nueva York, 1892-1899), vol. X, p. 343, colección que va siendo desplazada rápidamente por *The Papers of Jefferson*, obra fundamental edit. por J. P. Boyd (Princeton, iniciada en 1950) que llega hasta noviembre de 1789 en el volumen XV recientemente publicado (1958). Sobre los detalles acerca de la redacción de la Declaración, véase CARL L. BECKER, *The Declaration of Independence* (Nueva York, 1942).

bién se esperaba separar "las ovejas de las cabras" (los *whigs* americanos y los *tories)* [10].

Teniendo presentes estas circunstancias de fondo, examinemos ahora la Declaración misma. Su primer propósito declarado era apelar a la opinión pública a que enjuiciara la justicia de la causa norteamericana. Según reza la Declaración, "un decoroso respeto a las opiniones de la humanidad" exigía que los colonos "declaren las causas que les empujan a la separación".

Estas "causas" eran manifiestamente dobles: violaciones de los derechos generales de la humanidad y determinados motivos de queja de los colonos contra el rey. Reflejan la combinación de principio y aplicación del principio que tan perfectamente había asimilado Jefferson de su antiguo maestro, George Wythe. Las violaciones de principios aparecen en primer lugar y se anuncian con las majestuosas palabras siguientes: "We hold these truths to be self-evident", "Nosotros consideramos evidentes estas verdades...". Siguen a continuación los motivos concretos de agravio, que tanta importancia tenían en la época, pero que no entrañan mensaje alguno para las generaciones futuras o para otras naciones. Ocupan la parte más extensa de la Declaración y se inician con esta afirmación: "La historia del actual Rey de la Gran Bretaña es una historia de repetidas iniquidades y usurpaciones. ...Para probarlo, sean sometidos los *hechos* [subrayado nuestro] a un mundo inocente."

La mayoría de los comentaristas de la Declaración se han centrado en los principios generales empequeñeciendo algo el capítulo de que-

[10] Por ironía de la suerte, los franceses ya se habían comprometido a aportar un millón de libras francesas en dinero y en armas a la causa de los rebeldes en mayo, o sea, dos meses *antes* de la Declaración de Independencia. No obstante, las deficientes comunicaciones de la época impidieron que la noticia de esta ayuda se conociera en Norteamérica hasta el 1.º de octubre, es decir, casi tres meses *después* de firmarse la Declaración. (Un análogo fallo en las comunicaciones había de determinar las medidas tomadas por los norteamericanos que desembocaron en la guerra de 1812.) En rigor, la alianza oficial con Francia no se acordó hasta un año después y es discutible el papel que la Declaración de Independencia desempeñó en la decisión francesa. Sea como fuere, el reconocimiento de Francia dio a los rebeldes norteamericanos rango de nueva nación a los ojos de Europa, completando así lo que la Declaración había empezado.

jas [11]. Así se creó la noción de que los colonos norteamericanos se rebelaron más por preocuparse de los derechos naturales que por atender a los derechos históricos, y esta interpretación fue la que tuvo tan profundas repercusiones en Francia. Sin embargo, las palabras con que se abre la Declaración afirman específicamente que la rebelión está justificada "cuando, *en el curso de los acontecimientos humanos* [subrayado nuestro], se hace necesario que un pueblo desate los lazos políticos que lo han unido a otro...". Según esto, las circunstancias históricas y no los eternos derechos del hombre fueron la causa primordial de la Revolución americana.

Es cierto que la Declaración prosigue diciendo que los colonos tienen derecho "a adquirir entre las potencias de la tierra la condición de igualdad separada a que las leyes de la naturaleza y del Dios de la naturaleza les autorizan". Pero, una vez más, esto sólo afirma que, cuando la historia pone a un país en una determinada situación, ese país tiene derecho a hacer de esa situación una realidad reconocida por todas las demás naciones [12].

Otro aspecto importante de la Declaración es que parece instituir la revolución como método o mecanismo aceptado de gobierno. En tono solemne declara que, "cuando una forma de gobierno se vuelve destructora de estos fines [la vida, la libertad y la busca de la felicidad], el pueblo tiene derecho a modificarla o a abolirla y a instituir un nuevo gobierno".

El hecho de que Jefferson, como Locke, tomara muy en serio el derecho a la rebelión lo respalda la observación que hizo con motivo de la Rebelión de Daniel Shays * afirmando que el árbol de la libertad necesita ser regado de vez en cuando con la sangre de los patriotas.

[11] Sin embargo, los historiadores han sacado mucho más partido de estos agravios. Han analizado cada uno de ellos, han investigado sus fundamentos y partiendo de ellos han elaborado una interpretación de la causa de la Revolución americana.

[12] De hecho, la fe en el "destino" de América formaba parte del "clima de opinión" en que se desenvolvió el segundo Congreso Continental. Los demás documentos y discursos de Jefferson ponen de manifiesto que, en lo que respecta a la Providencia, se movía en un ambiente ideológico muy semejante al de Adam Smith.

* [N. d. T. — Uno de los cabecillas de una insurrección popular que estalló en Massachusetts (1786-87) a causa del descontento por la situación de extrema indigencia entonces imperante.]

También recurrió a la amenaza de revolución contra el gobierno norteamericano cuando en las Resoluciones de Kentucky de 1798 contra las leyes sobre extranjeros y sobre la sedición dijo: "Éstos y otros posibles actos de la misma naturaleza, de no ser contenidos en sus mismos comienzos, pueden contribuir a empujar a estos Estados a la revolución y la sangre."

No obstante, durante las primeras fases de la inminente Revolución francesa, cuando Lafayette y otros se dirigieron a Jefferson en demanda de consejo, recomendó moderación más que revolución. La clave de sus escrúpulos estriba, a nuestro juicio, no sólo en la afirmación que hace en la Declaración de Independencia según la cual "la prudencia impone que los gobiernos establecidos hace largo tiempo no sean cambiados por razones de poca monta y transitorias", sino en su fe en "el curso de los acontecimientos humanos". A pesar de su antipatía a Hume, Jefferson compartía con éste el enfoque histórico. En lo que atañe a Francia, no creía que ni por su historia ni por su estructura social estuviera madura para la revolución o para la democracia. "Los gobiernos europeos", declaraba, "son gobiernos de milanos sobre palomas"; haría falta un largo período de preparación para que las "palomas" aprendieran a gobernarse por sí mismas [13].

IV

Los norteamericanos, en cambio, a causa de su historia y de su adiestramiento, sí estaban preparados para gobernarse por sí mismos. Pero ¿cuál habría de ser dicha forma de gobierno? La Declaración había anunciado la independencia de los Estados Unidos de América; el siguiente gran documento político, la Constitución, iba a darle su forma de gobierno. ¿Representó la Constitución una divergencia respecto de la pauta marcada por la Declaración? Esta cuestión ha sido objeto de no poca discusión y muchos comentaristas modernos

[13] Se encontrará un interesante estudio de la actitud de Jefferson hacia la Revolución francesa en el artículo de R. R. PALMER "Jefferson: The Dubious Democrat", *Political Science Quarterly* (septiembre, 1957). La tesis de Palmer es que, al menos al principio, Jefferson simpatizaba con los aristócratas, y que su gran temor era que un fuerte poder ejecutivo (o sea, el rey) pudiera conducir a la tiranía.

han seguido a Jefferson en su creencia de que la Constitución fue un artificio oligárquico para ahogar a la democracia, una especie de "contrarrevolución" conservadora [14].

En rigor, la Constitución representaba en muchos aspectos la prueba experimental de ideas enunciadas por anteriores teóricos: hombres como Harrington, Montesquieu y Hume [15]. Ponía en práctica las ideas políticas propugnadas por estos pensadores, pero las adaptaba a las necesidades locales, con lo que era pragmática y evitaba los posibles excesos de la teoría. Basándose, pues, en su propia experiencia política, los norteamericanos aprendieron a desarrollar el método de gobernar varias entidades políticas separadas (en este caso Estados) por medio de una unión federal, que sirve al resto del mundo de "modelo" operante de gobierno federal que funciona con arreglo al principio de refreno y equilibración.

En la filosofía política norteamericana se había dado una singular falta de grandes escritos teóricos. *The Federalist* es casi la única gran obra de filosofía política norteamericana, y fue labor conjunta de tres hombres. El genio que Norteamérica haya podido tener en la esfera del pensamiento político se manifiesta en los documentos oficiales, en la jurisprudencia de los tribunales y en los debates políticos. En rigor, en Norteamérica casi no se encuentra especulación política pura. Para bien o para mal, los pensadores políticos norteamericanos se caracterizan por lo que Parrington dijo de Daniel Webster: "Su pensamiento estaba enturbiado por cuestiones inmediatas, domésticas" [16].

La gran aportación política norteamericana no se concretó en un texto teórico, sino en el sistema federal de gobierno. Sin embargo, el federalismo nunca ha sido una solución "fija", del problema de vincular los destinos de varios Estados. La cuestión de los derechos

[14] Para un estudio completo de la cuestión, véase "The Declaration of Independence and the Constitution", edit. por Early Latham, en *Problems in American Civilization,* The Amherst Series (Boston, 1949).

[15] Pero no Rousseau, a nuestro juicio. Su influencia se hizo sentir en la Revolución francesa, pero en la americana sólo fue leve, cuando no nula. Claro está que a Jefferson le desagradaban Hume y Harrington y se inclinaba por el control democrático unitario frente al equilibrio de poderes, pero estas ideas eran suyas y no tomadas de Rousseau.

[16] V. L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thought,* 3 vols. (Nueva York, 1930), vol. II, p. 310.

federales frente a los derechos de los distintos Estados, de la centralización frente a la descentralización, está todavía en pie, y esto hace que siga teniendo interés actual el hecho de que, frente al hincapié en el poder federal centralizado que hombres como Hamilton propugnaban, Jefferson asumiera la defensa de los derechos descentralizados de los Estados.

Jefferson había acumulado gran experiencia en materia de gobierno local. Durante los años revolucionarios de 1776-1779 había trabajado con Wythe, George Mason y James Madison para reorganizar su Estado natal de Virginia. Él y sus amigos reformaron el código del Estado aboliendo de paso el derecho de primogenitura. Hecho más significativo todavía, Jefferson redactó el proyecto de ley para establecer la libertad religiosa, en virtud del cual la Iglesia quedó separada del Estado, con arreglo a la modalidad que luego se siguió en la Primera Enmienda a la Constitución. Desde 1779 a 1781, Jefferson, en su calidad de gobernador de Virginia, puso en vigor sus nuevas leyes.

Con esta activa experiencia política en el plano del Estado individual, Jefferson veía con bastante recelo la extensión de los poderes de un gobierno federal lejano y, al parecer, oligárquico. Tales recelos alcanzaron su máximo de intensidad al regresar de Francia, donde había estado de embajador de 1784 a 1787 (razón por la cual había estado ausente de los debates sobre la Constitución) y encontrarse con una Constitución que confería poderes a un gobierno federal no coartado por ninguna "Bill of Rights" (Declaración de Derechos). Temporalmente apaciguado con la aprobación de las diez primeras enmiendas de 1791, Jefferson entró en el gabinete de Washington como Secretario de Estado.

Ocupó este cargo tres años durante los cuales fue inquietándole cada vez más la dirección en que el Gobierno parecía ir encaminándose bajo la inspiración de su enemigo en el gabinete, Alexander Hamilton, Secretario del Tesoro. Por último, en 1793, Jefferson presentó su dimisión a fin de luchar abiertamente contra la política de este último. Dos años antes, Jefferson y Madison habían hecho un viaje por el valle del Hudson realizando una expedición "botánica". En el curso de aquel viaje concertaron una alianza con George Clinton, gobernador del Estado de Nueva York, y con Aaron Burr, que dominaba una sociedad de la ciudad de Nueva York conocida con

el nombre de "Sons of St. Tammany" *. Esta alianza de plantadores del Sur y "jefazos" neoyorquinos se convirtió en la base de un nuevo partido —el Partido Republicano—, mediante el cual libró Jefferson su batalla [17].

El primer intento de derrotar a los federalistas hecho por Jefferson fracasó. Perdió las elecciones a la Presidencia frente a John Adams, pero, en cambio, debido a la peculiar interpretación de la Constitución que entonces privaba, pasó a ser Vicepresidente de Adams. Ocupando dicho cargo fue como llevó su fe en los derechos de los Estados hasta el punto de redactar las Resoluciones de Kentucky de 1798, resoluciones en que anunciaba la doctrina de que la Constitución era un pacto entre los Estados (aquí podemos ver los efectos de "las cuestiones inmediatas, domésticas que enturbiaban su pensamiento"; en la Declaración de Independencia, Jefferson había hablado de "pueblos" y no de "Estados"); que los poderes federales se limitaban a los *expresamente* enumerados en la Constitución, reservándose a los Estados todos los demás; que los Estados tenían derecho a rebelarse si tales derechos se infringían, y que, en todo caso, tenían derecho a anular cualquier ley que no considerasen amparada por la Constitución.

Jefferson había puesto el dedo en una verdadera dificultad. Su acusación era que "el principio e interpretación propugnados por varias legislaturas de los Estados según los cuales el gobierno central es juez exclusivo de la medida de los poderes en él delegados desembocan en el *despotismo,* ya que la medida de sus poderes quedaría determinada por la discreción de los que administran el gobierno y no por la *Constitución*". ¿Quién habría, pues, que juzgar cuándo se excedía en sus poderes constitucionales el gobierno general? La respuesta de Jefferson era que, "como en todos los demás casos de pacto entre partes que no tienen juez común, *cada parte* tiene igual derecho

* [N. d. T. — Antes de la Revolución, los adictos a Jorge III se habían organizado en sociedades que llevaban los nombres de San Jorge, San Andrés y San David. Los partidarios de la Revolución replicaron creando asociaciones llamadas "Hijos de la Libertad" o "Hijos de San Tammany", nombre derivado de Tammanend, jefe indio delaware famoso por su prudencia, benevolencia y amor a la libertad.]

17 Este partido es el actual partido democrático.

a juzgar por sí misma, tanto las infracciones como el modo y la medida de la reparación" [18].

En aquella ocasión se evitó poner boca arriba las cartas de la cuestión, que habría de volver a plantearse en la Guerra Civil. El gobierno de Adams nunca puso en vigor las Leyes sobre Extranjeros y el ser elegido presidente Jefferson en 1800 permitió que la Ley sobre la Sedición muriera en la máxima inocuidad. Irónicamente, cuando ocupó la presidencia, Jefferson se vio obligado a marchar con "el curso de los acontecimientos" y a ampliar los poderes del gobierno federal. El filósofo de la política cedió frente al estadista o, como algunos dirían, frente al político. Por su propia iniciativa, sin consultar a los Estados, ni siquiera al Congreso, Jefferson le compró en 1803 a Francia el Territorio de la Luisiana [19].

V

Otro de los motivos por los que Jefferson era reacio a reforzar los poderes del gobierno federal eran sus temores de que tal medida llevara consigo la consolidación no sólo del Estado leviatánico, sino

18 En realidad, las propuestas de Jefferson implicaban volver al espíritu de los Artículos de la Confederación.

19 Sin embargo, en contestación a la pregunta de quién había de juzgar la fidelidad del gobierno a la Constitución se propuso otra teoría durante la presidencia de Jefferson. John Marshall, Presidente del Tribunal Supremo, fue quien aportó el punto de vista contrario a las Resoluciones de Kentucky con la sentencia que dictó en el pleito Marbury contra Madison en 1803. Al juzgar el caso, Mashall afirmó que era el Tribunal Supremo el que había de interpretar la Constitución, no los Estados. Esta teoría repugnaba a Jefferson, tanto por la circunstancia de que en aquella época el Tribunal Supremo estuviera dominado por los federalistas como por creer que la voluntad democrática del pueblo no debía ser coartada por un poder judicial no electivo; y se opuso a ella hasta el punto de intentar que se procesara a uno de los magistrados del Supremo. Su fracaso en tal intento marcó la afirmación del Tribunal Supremo como instrumento autónomo de la Constitución. Fue una rebelión del mecanismo al que no sólo se oponía Jefferson, sino que además no había sido querido por ninguno de los hombres que forjaron la Constitución. Sin embargo, el que la cuestión constitucional no quedara zanjada definitivamente por Marshall lo demostró una vez más el conflicto que en el cuarto decenio del siglo actual surgió entre el Presidente Roosevelt y el Tribunal Supremo.

también de los intereses comerciales e industriales; y los acontecimientos le han dado la razón. Lo que al principio no previó fue la posibilidad de que el gobierno federal investido de poderes ampliados fuera conquistado y utilizado por las fuerzas democráticas lo mismo que por las oligárquicas. Cuando tal posibilidad se le manifestó claramente durante los años en que ocupó la presidencia, aceptó la necesidad de un gobierno central con mayores poderes. Las obligaciones de su cargo y la dura realidad de la vida política —como las guerras napoleónicas— le empujaron más aún a abandonar sus anteriores recelos respecto de los grupos ajenos a la agricultura y a poner a los industriales en pie de igualdad con los agricultores.

Pero Jefferson nunca puso a la industria, como Hamilton, en un plano más alto. Al contrario, siguió siempre las doctrinas de Adam Smith. En una carta de 1790 declaraba: "En economía política, creo que la *Riqueza de las naciones* de Smith es el mejor libro que existe" [20].

Para entender cabalmente a Jefferson y a Hamilton (lo mismo que a Adam Smith) y el desenvolvimiento de Norteamérica después de la Revolución reviste importancia extraordinaria aclarar este punto. La mayoría de los comentaristas suponen que Adam Smith, por convertirse en el ídolo de la clase de los industriales, tuvo que ser blanco de la oposición de Jefferson y, por tanto, gozar del apoyo de Hamilton. Véase, para poner un ejemplo característico, lo que Parrington dice de Jefferson:

"Había leído mucho las obras de los fisiócratas y conocía bien a Dupont de Nemours; y los principios fundamentales de dicha escuela se le grabaron en la memoria y determinaron creativamente su pensamiento... La áspera lucha entre Jefferson y Hamilton debe considerarse, al menos en parte, un conflicto entre los principios contrapuestos de Quesnay y de Adam Smith, entre una economía agraria y una economía capitalista" [21].

Pero la verdad es que Adam Smith tenía poca confianza en la clase de los industriales y se inclinaba por el terrateniente de su época. En la *Riqueza de las naciones* recuerda constantemente a sus

[20] Carta de 30 de mayo de 1790 dirigida a Mr. Thomas Mann Randolph, en *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, edit. por A. Koch y W. Peden (Nueva York, 1944), p. 496.

[21] PARRINGTON, *op. cit.*, vol. I, p. 346.

lectores que la clase mercantil industrial ponía siempre su interés particular por encima del interés general; que lo que hacía subir artificialmente los precios eran sus elevados beneficios, y no los salarios altos, y que si se les permitía influir en la legislación, instaurarían el sistema mercantilista [22].

No obstante, Adam Smith se convirtió en el profeta de los industriales. ¿Por qué? En un capítulo anterior hemos tratado de responder a esta cuestión, señalando que las doctrinas de Smith sí sirvieron a *algunos* industriales; es decir, sirvieron a una de las partes en un conflicto entablado entre industriales y comerciantes rivales. Así, una primera generación de "nuevos" hombres —como Wedgwood y Wilkinson— lucharon contra una generación más vieja que tenía fuerte influencia en el gobierno. Los "nuevos" hombres sentían que el gobierno en funciones era hostil a sus empresas y no las comprendía, y generalizaron este sentimiento convirtiéndolo en la creencia de que no debía existir *ningún* control gubernamental de la industria. Creemos que no eran hipócritas que calculaban con toda intención, sino que creían sinceramente en la ideología del librecambio. Con todo, el impulso primario de su deseo de suprimir el control gubernamental era el hecho de que no intervinieran en tal control.

Las generaciones que les sucedieron en Inglaterra siguieron repitiendo las mismas frases, pero sus actos desmentían sus palabras. Por ejemplo, a los "nuevos" fabricantes de algodón se les concedió muy pronto un monopolio del mercado interior mediante la prohibición de las importaciones de algodones estampados; y en este caso no se hizo alusión alguna al librecambio; al contrario, los fabricantes de algodón seguían insistiendo en sus peticiones de mayor protección. Sin embargo, cuando Pitt trató en 1784 de aumentar los gravámenes sobre el algodón, lo derrotaron dando vivas al florecimiento del comercio, a la restauración de la libertad y a la supresión de toda cortapisa sobre la industria [23].

El blanco de la oposición de los fabricantes de algodón era el intento de regular los métodos de producción de los nuevos sectores industriales. Se solidarizaban plenamente con las medidas oficiales que incrementaran la prima sobre las exportaciones de algodón o que pro-

[22] Véase *Wealth of Nations*, vol. I, pp. 228-232.

[23] Véase MANTOUX, *op. cit.*, p. 265.

hibieran la asociación de los obreros del ramo algodonero para estabilizar o aumentar los jornales. Sólo se servían, pues, de las doctrinas de Adam Smith cuando les convenía, presentando al público una versión expurgada de sus ideas.

Para hacer justicia a la memoria de Adam Smith y a su obra y para comprender mejor la postura de Jefferson, vayamos "en busca del Adam Smith histórico"; y entonces veremos que el ejemplo primario que Smith puso de nación que seguía el buen camino hacia la riqueza fue Norteamérica y que el buen camino era el *desarrollo de la agricultura.* A base de este análisis hizo Smith su famoso pronóstico de la futura grandeza de Norteamérica. En "el curso natural de las cosas", decía, el progreso deriva de la agricultura, pues una agricultura en expansión permite acumular un excedente que lleva a una mayor división del trabajo, y así sucesivamente. Smith afirmaba que en la política económica de Europa se había puesto la carreta delante de los bueyes: se había favorecido a las ciudades y a la industria a expensas del campo y de la agricultura; se había seguido el sistema económico mercantil y no el natural [24].

A pesar de todos estos obstáculos y no por ellos —afirmaba Smith—, Europa ha podido progresar. Aunque debilitada por una mala política económica, Europa había gozado de seguridad política, y ello había permitido que entrara en funciones el natural deseo de progresar del hombre. Análogamente, en Norteamérica, la prosperidad colonial se había conseguido *a pesar* de la desacertada política económica europea. La verdadera causa de la prosperidad norteamericana, decía Smith, era lo que Burke llamaba "saludable negligencia", no la política vigilante (esto es, mercantilista) europea.

Los puntos de vista de Jefferson coincidían con los de Smith. Este hecho determinó la actitud de Jefferson hacia las cuestiones económicas e influyó en su deseo de aislamiento respecto de Europa (la nueva forma de saludable negligencia una vez las colonias habían conseguido su independencia). Que Jefferson tomara al principio sus ideas de Smith o de los fisiócratas (o incluso que se las elaborara por sí mismo) carece ahora de importancia; como hemos visto, los principios de Quesnay no eran "rivales", sino complementarios de los de Smith. Sin embargo, en éste era en quien podía encontrar apoyo

[24] Véase *Wealth of Nations,* vol. I, especialmente el Libro III.

razonado la oposición de Jefferson a los aranceles protectores, a las primas, a las subvenciones y a las operaciones de consolidación.

Quien favorecía estos artificios y se oponía a Smith y a Jefferson era Alexander Hamilton; pero su oposición no la manifestaba de un modo abierto, sino que se servía hábilmente de las doctrinas de Smith para pantalla de las suyas propias. Cuando esto no era posible, con habilidad consumada ponía de relieve los puntos flacos de la teoría de Smith y desgarraba la tela de araña de la argumentación del "laissez faire". Pruebas de esto pueden encontrarse sin dificultad en su *First Report on Public Credit* (1790) y en su *Report on Manufactures* (1791).

Sagazmente, Hamilton empezaba admitiendo la tesis de Smith: "Debe concederse sin dificultad que el cultivo de la tierra... tiene intrínsecamente un fuerte título a la preeminencia sobre cualquier otra clase de industria." Pero —añadía— "que tenga derecho en un país cualquiera a algo que se parezca a la preferencia exclusiva es cosa que sólo debe admitirse muy cautamente". Y a continuación atacaba de flanco a la escuela "agrícola" manteniendo enérgicamente que la prosperidad de la agricultura depende de la prosperidad de la industria, que proporciona un mercado interior para el excedente del cultivo.

Si la argumentación es correcta, se infiere que todo lo que fomente la industria fomentará la agricultura y reportará beneficios a la nación. En la primitiva versión del "slogan" que dice "lo que convenga para los negocios le conviene a América", Hamilton declaraba: "Es verdad tan importante como placentera... que todo lo que tienda a mantener un orden sustancial y permanente en los asuntos de un país, a acrecentar la suma total de la industria y la abundancia, redunda en último término en beneficio de todas y cada una de sus partes." Para acrecentar la suma total de industria y abundancia, Hamilton recomendaba aranceles, primas, subvenciones, una balanza comercial favorable (incluso "riqueza pecuniaria, o sea, dinero") y una deuda consolidada; de hecho, todo el aparato de la política mercantilista. Este enfoque estaba en oposición casi total con Smith, el cual creía que el camino de la abundancia consistía en la supresión de estas medidas artificiosas y restrictivas.

Creemos que Hamilton tenía presente a Smith cuando decía que "se cree que existe una especie de contraposición entre los intereses industriales y los agrícolas. Esta idea de una oposición entre estos

dos intereses es el error común a los primeros períodos de existencia de todos los países". Luego, descargando todo el golpe directamente sobre Smith (y sobre Jefferson), declaraba acusadoramente: "Deben deplorarse siempre las hipótesis de contraposición inconciliable, por hostiles a los esfuerzos en pro de una gran causa única y a la perfecta armonía de todas las partes".

Sin embargo, Hamilton hizo algo más que jugar al gato y al ratón con las teorías de Smith: trató de destruirlas hiriendo en su talón de Aquiles. El propio Smith había señalado el modo de conseguirlo al admitir que nunca podría existir un sistema de librecambio perfecto, punto sobre el cual se abatió Hamilton: "*Si* [subrayado nuestro] el sistema de libertad perfecta de la industria y el comercio fuera el sistema vigente en las naciones, es indudable que tendrían gran fuerza los argumentos para disuadir a una nación en la situación de los Estados Unidos de desarrollar celosamente actividades fabriles". Pero —pregonaba en tono de triunfo— no ocurría así. Por tanto, la única política realista era la de "ojo por ojo". "Teniendo en cuenta que la política que reina en las naciones industriales es el monopolio del mercado interior para sus propios fabricantes, se impone, casi podría decirse que por los principios de la justicia distributiva, y sin duda por el deber de esforzarse en conseguir reciprocidad de ventajas para sus ciudadanos, que los Estados Unidos sigan una política análoga en todos los casos que convenga."

Smith había hecho otra excepción a su teoría del "laissez faire". Cuando las necesidades de la defensa militar lo exigían, permitía la ayuda y la interferencia del Estado. Siguiendo esta indicación, Hamilton puso un prólogo a su informe sobre las manufacturas en el que afirmaba que sus sugerencias eran de tal naturaleza, que "contribuirían a que los Estados Unidos fueran independientes de las naciones extranjeras en pertrechos militares y otros suministros esenciales". Si se llevaba al extremo necesario, la excepción hecha por Smith a favor de la defensa nacional en un período de "guerras totales" cada vez más frecuentes podría presentar fácilmente una amplitud suficiente para que abarcara toda la economía nacional.

El ataque desencadenado por Hamilton contra la economía del "laissez faire" y las pretensiones de la agricultura fue soberbio. Cuando era necesario había admitido la validez de los *principios* del "laissez faire", pero señalando las excepciones que contenían, como en "la mayoría de las teorías generales". El verdadero punto en cuestión —sostenía, pasándose astutamente a otro campo de argumentación— era el de la conveniencia política. En este plano —afirmaba—, "la conveniencia de fomentar las manufacturas en los Estados Unidos, que se consideraba muy discutible no hace mucho, parece que en estas fechas se admite con carácter bastante general".

Poco versado relativamente en cuestiones económicas y financieras, Jefferson no pudo replicar en nombre de Adam Smith a los refinados y sofisticados argumentos de Hamilton (y quizá no exista una réplica efectiva), y ello tuvo por consecuencia que no le fuera posible hacer valer sus puntos de vista sobre la organización económica de la sociedad en Norteamérica. Por ello, su "agrarismo" quedó reducido a simple visión idílica. Sin embargo, como hombre que sabía aceptar una fórmula de compromiso, aceptó "el curso de los acontecimientos" y se plegó al "destino" de su país.

VI

Lo cierto es que el verdadero mérito de Jefferson radica en un campo distinto del económico, hecho del que él mismo se daba cuenta. Al morir, en el 50° aniversario de la firma de la Declaración de Independencia, dejó escrito su propio epitafio, en el que sintetizó lo que él consideraba su obra principal:

"Aquí fue enterrado Thomas Jefferson, Autor de la Declaración de Independencia y del Estatuto de Virginia en pro de la Libertad Religiosa, y Padre de la Universidad de Virginia".

La Declaración de Independencia armonizaba con el lema de Jefferson: "La rebelión contra los tiranos es obediencia a Dios". Para impedir la tiranía había recurrido a la revolución, y sobre el terreno despejado de la revolución había tratado de construir un gobierno que tuviera sus límites en los derechos de los Estados y de los individuos. En su primer discurso inaugural de 1801 definió sus aspiraciones políticas en los siguientes términos: "Un gobierno prudente y frugal, que impida a los hombres inferirse daños unos a otros, pero que les deje en libertad de regular el desenvolvimiento de sus actividades y de sus esfuerzos de progreso, y que no le quite de la boca al que trabaja el pan que se haya ganado. Ésta es la suma y cifra

del buen gobierno, necesaria para poder cerrar el círculo de nuestras fortunas".

El Estatuto en pro de la Libertad Religiosa era un desarrollo del juramento que había hecho: "He jurado sobre el altar de Dios hostilidad eterna a toda forma de tiranía sobre el espíritu del hombre". Como la Declaración, el Estatuto contiene un largo preámbulo que expone las razones a que se debe su promulgación, y en él señalaba Jefferson que "Dios Todopoderoso ha creado libre el espíritu del hombre, y todo intento de influir sobre él mediante tentaciones o castigos o marcas infamantes o por privaciones de los derechos civiles sólo tienden a engendrar hábitos de hipocresía y mezquindad y se apartan del plan del Santo Autor de nuestra religión". Fue, pues, *porque* Jefferson creía en la religión por lo que pensaba que la fe religiosa no había de verse coartada en modo alguno. Mantenía que la misma religión nos dice que dejemos en libertad la opinión y la práctica religiosa, tema que desarrollaba en sus *Notas sobre Virginia:* "No hemos renunciado ni podríamos renunciar jamás a los derechos de conciencia. De ellos somos responsables ante nuestro Dios. ...Someted las opiniones a la coacción: ¿a quién haréis inquisidores? Hombres falibles; hombre dominados por malas pasiones, guiados por razones privadas lo mismo que públicas. Y ¿para qué someter las opiniones a la coacción? Para conseguir la uniformidad. Pero ¿es deseable la uniformidad de opiniones? No más que la uniformidad en los semblantes y en las estaturas".

En resumen, la grandeza inextinguible de Jefferson consiste en haber consagrado su vida a resistir todo intento de imponer uniformidad de convicciones sobre los hombres, y en haber luchado incansablemente con la pluma contra "toda tiranía sobre el espíritu de los hombres" (este fin fue también el que le empujó a fundar la Universidad de Virginia). Y como esta lucha no cesará nunca, la influencia del pensamiento de Jefferson tampoco se extinguirá jamás.

Por encima de todas estas obras, prestándoles unidad y dándoles color estaba la personalidad misma de Jefferson, que de por sí era una obra lograda. En este aspecto, su vida se asemeja a las de los genios del Renacimiento: fue una "obra de arte". Como Leonardo y Miguel Ángel, Jefferson era un "hombre universal". Su obra humanista y científica presenta no poca variedad, desde componer sus *Notas sobre Virginia* (que contienen observaciones importantes sobre la naturaleza), inventar un arado y compilar vocabularios de lenguas indias, a hacer el proyecto de su casa de Monticello y de los edificios de la Universidad de Virginia.

Washington y Hamilton fueron sin duda brillantes líderes y hombres de Estado en el sentido en que Jefferson lo era; pero no fueron artistas, ni científicos ni filósofos, como lo era Jefferson. Por otra parte, aunque querían que su país fuera libre, el hecho es que fundamentalmente no se rebelaban contra la tiranía sobre el espíritu de los hombres. De los tres, sólo Jefferson era un "personaje revolucionario". Su rebelión era una rebelión perpetua, una eterna declaración de independencia frente a las fuerzas que trataban y tratan de sojuzgar el espíritu de los hombres. Y en este sentido es el símbolo por excelencia de la Revolución americana.

Capítulo XXII

LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y SU SECUELA NAPOLEÓNICA

I

El mejor modo de reproducir el clima intelectual de la Revolución francesa quizá sea hacer el retrato esquemático de un hombre, del cual dijo Napoleón que lo que había escrito cinco años antes de la Revolución era ya la Revolución en marcha. El escrito a que Napoleón aludía era una comedia, *Las bodas de Fígaro,* y el hombre que la compuso se llamaba Beaumarchais, cuya biografía representa una de esas interesantes confluencias de corrientes de que la historia está llena.

Beaumarchais, cuyo verdadero nombre era Pierre-Augustin Caron, nació en 1732 y vivió hasta 1799, es decir, cuando ya habían pasado las primeras fases de la Revolución. Al igual que Rousseau, era hijo de un relojero: relojero había sido también su abuelo, y Pierre-Augustin siguió la tradición de la familia.

A la edad de veintiún años inventó uno de los nuevos tipos de escape para aparatos de relojería. No es seguro que con tal invento consiguiera fabricar un reloj de pulsera, pero consta que construyó un reloj extraordinariamente pequeño. Un incidente en el que su invento estuvo a punto de ser robado por otro relojero dio lugar a un pleito que atrajo sobre Pierre-Augustin la atención de la "Académie des Sciences" y del rey, Luis XV. El joven técnico no tardó

en recibir muchos encargos de Versalles y, sobre todo, uno de un reloj montado en un anillo para Madame de Pompadour.

La simpatía del semblante y de los modales de Pierre le permitieron hacer carrera rápidamente en la corte. Se cambió el nombre de Caron por el de Beaumarchais, se ganó las simpatías de las hijas de Luis XV enseñándoles a tocar el arpa (Beaumarchais había inventado un nuevo mecanismo de pedal), e hizo amistad con el gran financiero Pâris-Duverney, que lo ayudó a reunir medios de fortuna. Por último, en 1763 compró el cargo de Lugarteniente General de Cotos y Caza adquiriendo así título de nobleza. No cabe duda de que al llegar a este punto hubiera deseado dedicarse a vivir una vida feliz, pero en realidad su posición era demasiado marginal y precaria y, por desgracia, se vio complicado en una serie de riñas y pleitos.

Uno de estos episodios, un intercambio de golpes con el duque de Chaulnes, le valió una breve permanencia en la cárcel; otro, una disputa por cuestiones de dinero con el conde de La Blache, le complicó en un proceso por soborno. A causa de todo esto, Beaumarchais adoptó una postura no poco cínica y satírica. Su nueva actitud ante la vida no tardó en quedar justificada cuando, esforzándose por redimirse en la corte, se comprometió a llevar a cabo en Inglaterra una misión en calidad de agente secreto para "comprar" a un chantajista, Thevenau de Morande. Gracias a éste, con el que inesperadamente hizo amistad, Beaumarchais fue presentado a John Wilkes y al círculo de liberales extremistas que lo rodeaban. En aquel ambiente conoció en 1775 al norteamericano Arthur Lee, contagiándose así de los "principios americanos de libertad".

Para prestar ayuda activa a la causa norteamericana, Beaumarchais intervino en la tarea de inducir al Gobierno francés a proporcionar armas y dinero a los colonos rebeldes, y organizó una empresa, la Roderique Hortalez & Compagnie, para poner en práctica dicha ayuda [1]. Encontró otra válvula de escape "revolucionaria" escribiendo dos comedias: una, *El barbero de Sevilla,* cuya representación se autorizó por fin en 1775, después de dos años de aplazamientos, y otra, *Las bodas de Fígaro,* que se representó en público en 1784, después de una prohibición que duró tres años.

[1] Véase Georges Lemaître, *Beaumarchais* (Nueva York, 1949). Cap. 7.

¿Por qué Napoleón calificó estas comedias de preludio de la revolución? Un público moderno no encuentra nada de crítica social en estas dos obras, y, en efecto, a nosotros nos cuesta trabajo comprender por qué el rey de Francia prohibió durante dos o tres años su representación. Pero vale la pena examinar la razón de nuestra falta de comprensión, y a ello se debe que hayamos sacado a colación a Beaumarchais. Él y sus obras representan un correctivo de la idea que quizá nos hayamos formado de que la Revolución fue un movimiento encaminado simplemente a deponer al rey.

La Revolución francesa no se enderezó en sus orígenes contra el rey, sino contra la nobleza y contra los restos de feudalismo francés [2], y no alcanzó su punto culminante en la decapitación del soberano en 1793, sino en 1789, con la victoria del estado llano sobre la nobleza.

Bajo Luis XVI, Francia era un país en que la nobleza dominaba en la corte y exigía todos los altos cargos, percibía enormes pensiones y casi no pagaba impuestos, y había acaparado también todos los altos cargos eclesiásticos (en 1789 todos los obispos pertenecían a la nobleza). La nobleza podía coquetear con las ideas de libertad y cuando la situación económica era mala, podía pasar por pagar impuestos (como demuestran los "cahiers" de 1789), pero no estaba dispuesta a ponerse en pie de igualdad con el resto de la nación. Éste era el quid de la cuestión, y es lo que explica por qué la Revolución francesa debe entenderse fundamentalmente como una revolución social.

Pues bien, *Las bodas de Fígaro* se ocupan directamente de este problema y nos permiten entrever el verdadero contenido de la Revolución, contenido que se tiende a olvidar cuando se leen los relatos sobre María Antonieta o sobre la fuga del rey. La comedia de Beaumarchais está empapada de rebelión contra el modo en que

[2] Cf. A. AULARD, *The French Revolution: A Political History 1789-1804* (Nueva York, 1910), vol. I, pp. 9, 110, 121 y 225, para una prueba exhaustiva de este punto de vista. La obra de Aulard es una típica exposición de enfoque republicano. Para una versión más izquierdista consúltense las distintas obras de ALBERT MATHIEZ. Una síntesis de las dos posiciones (la de Aulard y la de Mathiez) se debe a Georges Lefebvre, especialista brillante y ponderado; más adelante nos referimos a sus distintas obras. Para un largo ensayo bibliográfico crítico sobre la Revolución francesa, véase el excelente volumen de CRANE BRINTON, *A Decade of Revolution*, en la serie "The Rise of Modern Europe" edit. por W. I. Langer (Nueva York, 1934).

el noble señor se comporta con sus criados. En un famoso monólogo, Fígaro, el audaz barbero, se erige en su portavoz en estos términos:

"Porque sois un gran señor os creeis un gran genio... Nobleza, fortuna, rango, posición, todo eso es lo que os hace tan arrogante. Pero ¿qué habeis hecho para merecer todas esas fortunas? Os tomasteis la molestia de nacer, y nada más. Por lo demás, sois un hombre bastante ordinario. En cuanto a mí, Dios mío, perdido entre la oscura multitud, he tenido que usar de más ciencia y expedientes tan solo para subsistir de los que se han usado en los últimos cien años para gobernar a toda España... Me esfuerzo por seguir una carrera honorable, y en todas partes me veo rechazado. Aprendo la química, la farmacia, la cirugía, y toda la influencia de un gran señor apenas basta para ponerme en la mano una lanceta de veterinario".

Cinco años antes de convocarse los Estados Generales, Beaumarchais había puesto en boca de Fígaro la voz del tercer estado. Las logradas bodas del barbero contra las intenciones de su amo jalonan la igualdad del servidor con el señor; no tardará en hacer su aparición la "carrera a que pueden optar cuantos reúnan condiciones".

El "obtuso" Luis XVI comprendió mejor que sus agudos cortesanos la amenaza que entrañaban *Las bodas de Fígaro*. El plan para representar la comedia en Versalles quedó truncado por la oposición del rey, que al parecer exclamó: "¡Cómo! ¡Si esta comedia se representara habría que echar abajo la Bastilla!" [3]. No obstante, apoyado por María Antonieta y por los cortesanos del partido de la reina, Beaumarchais no se recataba de ir diciendo públicamente: "El Rey no quiere que se representen *Las bodas de Fígaro*—por tanto, se representarán."

Las discusiones sobre la comedia vienen a ser como un ensayo general de los acontecimientos de la Revolución francesa. Así como en 1789 los nobles habían de intervenir para que se convocaran los Estados Generales, entonces pidieron que se representaran *Las bodas de Fígaro*; así como Luis titubeaba entre prohibir y aceptar las decisiones de los Estados Generales, también vaciló ante la comedia de Beaumarchais. Cuando la condesa de Polignac se encargó de presentar las *Bodas* en 1783, el rey permitió que los actores se aprendieran los papeles y que el público se congregara en el teatro para luego pro-

[3] Citado en LEMAÎTRE, *op. cit.*, p. 274.

hibir la comedia media hora antes de comenzar la función. Pero al fin el rey cedió, y la obra fue representada públicamente el 27 de abril de 1784; poco tiempo después, *El barbero de Sevilla*, una anterior obra de Beaumarchais, se dio en el Palacio Real de Trianon, representando María Antonieta el papel de Rosina y el conde de Artois el de Almaviva. Jugando la nobleza misma a "personajes revolucionarios", la Revolución tomaba posiciones detrás de bastidores, esperando que le llegara el turno de entrar en escena.

II

¿Cuál era el "escenario" del drama que pronto habría de representarse? ¿Cuál era la situación de Francia en el decenio que dio comienzo en 1780? Quizá el mejor modo de describirla sea decir que Francia era un país próspero con un gobierno en bancarrota. La hacienda se encontraba en un estado de confusión total. No existía un presupuesto oficial regular y los ingresos de la corona se confundían con la renta nacional. Cuando en 1788 se compiló el primer presupuesto del antiguo régimen, los gastos se calcularon en 629 millones de "livres" y los ingresos, en 503, o sea, un déficit de 126 millones; el factor peligroso de aquella situación era que hacían falta 318 millones, o sea, más del 50 por ciento del total de gastos, para pagar los intereses de la deuda.

Francia era un país agrícola que se había quedado rezagado en la carrera industrial, pero que no carecía de prosperidad. La dificultad que se le planteaba al gobierno era su incapacidad para recaudar impuestos y, por tanto, de emplear la riqueza del país. Hemos expuesto ya el sistema de contribuciones bastante extraño vigente en la Inglaterra del siglo XVIII y una breve ojeada a la historia de Norteamérica nos ha hecho ver la inquina que los impuestos provocaban en los colonos. La razón a que esto obedece era que los sistemas de tributación inglés y norteamericano estaban hechos para una época mercantil, pero que se empleaban en lo que iba convirtiéndose en una época industrial. Por el contrario, el sistema tributario francés se remontaba a un período feudal; no llevaba un siglo de retraso sobre la evolución económica: llevaba al menos dos o tres. Mientras en Inglaterra, los nobles ricos pagaban impuestos por conceptos como los polvos para el pelo, en Francia la nobleza y el clero casi no pagaban contribución alguna.

Debido a las dificultades con que el gobierno tropezaba para recaudar contribuciones, se procedió a darlas en arrendamiento, creando así una clase de ricos recaudadores generales, pero pocas rentas para el Estado; se calcula que más del 60 por ciento de las rentas brutas recogidas no llegó nunca a poder del Estado [4]. Desgraciadamente, el expediente que consistía en hacer de la recaudación de contribuciones una actividad privada desplegada con fines lucrativos era muy corriente durante el siglo XVIII, época en que los gobiernos, que sólo disponían de una pequeña plantilla de funcionarios, arrendaban cualquier cometido desagradable que tuvieran que desempeñar, permitiendo que el que lo llevara a cabo sacara el correspondiente beneficio [5].

Fue la situación de la hacienda la que condujo a la convocación de los Estados Generales en 1789 y, polarizando así el descontento de la nación, a la Revolución subsiguiente. Aprovechándose de la necesidad de dinero que la Corona tenía, la nobleza rechazó toda solución del problema mediante edicto o mediante una asamblea de notables, y pidió la convocación de los Estados Generales, que estaba en la creencia de poder dominar. Así, renovando la Fronda de 1648 contra el rey, la nobleza abrió el camino a la Revolución [6].

III

Una característica notable de la Revolución francesa es que incorporara en el plano práctico las tendencias de pensamiento que hemos estudiado en páginas recientes. Montesquieu y su ideal de gobierno aristocrático; Voltaire y los fisiócratas, con su idea de un despotismo ilustrado; Rousseau y las derivaciones democráticas y totalitarias de su gobierno de la voluntad general: todas estas teorías políticas se desarrollaron en el curso de la Revolución y su secuela. Arrancando de 1789 y culminando en 1794, hubo un movimiento de ideas hacia

[4] J. M. THOMPSON, *The French Revolution* (Oxford, 1945), p. 190.

[5] A este sistema de arrendar la recaudación de impuestos, ineficaz e inicuo, se unía una valoración injusta de la riqueza tributaria.

[6] Sobre la Fronda, véase PAUL R. DOOLIN, *The Fronde* (Cambridge, 1935).

"la izquierda", movimiento con el que coincidió un desplazamiento de personas, y asistimos en Francia a una emigración de nobles, después del fracaso de las concepciones de Montesquieu, y luego de la alta burguesía, una vez fracasadas las ideas monárquicas fisiocráticas.

Veamos ahora con algún detalle cómo se tradujo en la práctica la primera de estas tres teorías. La fase inicial de la Revolución fue, como señala el historiador francés Lefebvre, "una revolución aristocrática" [7]. Llevó consigo el intento por parte de los nobles de afirmarse en el control del Estado o de recuperarlo, pues, a pesar de sus privilegios sociales y fiscales, la nobleza había perdido poder político. Los funcionarios del Estado y no los nobles eran los que administraban las zonas rurales, y se decía que Francia estaba gobernada por treinta intendentes; aunque hacia 1789 los intendentes eran todos nobles, aún hacían ostentación de fidelidad al Estado [8].

La nobleza misma no era homogénea; estaba dividida en nobles cortesanos y nobles provinciales y en nobles de la espada y nobles de la toga. Los nobles de la toga se atrincheraban en los "parlements", modalidad francesa de tribunales de justicia que reclamaban el derecho de examinar y reconocer los edictos del rey. Los parlamentaristas trataron en un principio de marcarle la pauta a la nación. A fin de proteger su propia exención de contribuciones, abogaron por la idea de que la imposición de contribuciones sólo había de efectuarse con el consentimiento de la nación. Disueltos en 1770, los parlamentos fueron mártires de la causa de la libertad; la presión popular sobre el rey obligó a constituirlos de nuevo. Hacia 1780, los parlamentos se habían aliado con los estados provinciales en la oposición al rey. Con el poder que tenían en las provincias, suponían que dominarían a los Estados Generales y, mediante éstos, al rey.

Cuando en 1788 el soberano exigió que se registrara un nuevo impuesto para resolver sus dificultades de hacienda, el Parlamento de París se negó, y para proteger a sus miembros de las represalias reales condenó la detención decretada por la Administración y declaró que un

[7] Cf. GEORGES LEFEBVRE, *The Coming of the French Revolution*, trad. de R. R. Palmer (Princeton, 1947), especialmente la Parte I.

[8] Cf. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *The State of Society in France before the Revolution of 1789*, trad. de H. Reeve (Londres, 1888), para una exposición completa de la pérdida de poder real por parte de la nobleza en la Francia del siglo XVIII.

derecho natural de los franceses era la libertad. Se cuenta que Luis XVI dijo que si los parlamentos se salían con la suya, Francia sería "una aristocracia de magistrados" [9]. No obstante, el rey se vio obligado a ceder y con la esperanza de obtener fondos accedió a que se convocaran los Estados Generales.

Habiendo conquistado al rey, los parlamentos perdieron inmediatamente a la nación. Quitándose el velo del amor desinteresado a la libertad, los parlamentos propusieron que los Estados Generales se constituyeran como en 1614, fecha de su última reunión, votando cada uno de los tres órdenes como tal; era evidente que el clero y la nobleza votarían juntos contra el tercer estado.

Cuando éste se afirmó en la oposición contra los otros dos estados, dio pruebas de haber aprendido de la nobleza o aristocracia valiosas lecciones en materia de resistencia. En su oposición al rey, los aristócratas habían desarrollado medios de comunicación a través de los salones, los cafés y las sociedades agrícolas, habían organizado grupos políticos que intercambiaban correspondencia e instrucciones, habían enunciado declaraciones de leyes fundamentales y habían afirmado el principio de que la imposición de contribuciones sólo podía llevarse a efecto con el consentimiento de la nación [10]. Todas estas lecciones las tuvo presentes el tercer estado cuando, siguiendo el consejo del abate Sieyès, se convirtió en "la nación".

IV

El fracaso de la "revolución aristocrática" abrió el camino a un intento de despotismo ilustrado. La nobleza no había podido ponerse a la cabeza de la nación por haberse negado a renunciar a privilegios a cambio de poder político; las obras de Beaumarchais nos han hecho ver que Fígaro ya no estaba dispuesto a aceptar una condición inferior.

Peor todavía, la nobleza había perdido la fe en sí misma y en sus principios. Incluso entre los nobles, Montesquieu había sido sustituido por pensadores más "ilustrados". Así, en la sesión de los Estados Generales de 1789 no hubo ningún exponente vigoroso del punto de

[9] LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 30.

[10] *Ibid.*, pp. 33-34.

vista aristocrático, con la posible excepción de Cazalès, hijo de un consejero de los parlamentos. Casi todos los nobles de verdadero talento —Lafayette, Mirabeau, Talleyrand— se habían pasado al campo del tercer estado [11]. Por tanto, en cierto sentido, la revolución aristocrática se había perdido por omisión.

Entre los líderes de la "otra" clase destacaba Mirabeau. Hijo del famoso pensador fisiócrata Marqués de Mirabeau (que se titulaba a sí mismo "amigo del hombre", pero era enemigo de su hijo, al cual tuvo encerrado algún tiempo en la cárcel), Mirabeau el joven llevaba una vida disoluta, dominada por las pasiones. Hasta 1789 se había mostrado muy activo, pero sin un fin determinado. Rechazado por los nobles colegas suyos de Provenza como delegado a los Estados Generales, ofreció su candidatura al tercer estado y resultó elegido. Fue Mirabeau el noble el que, dramáticamente, a la intimación del rey a que el tercer estado se disolviera replicó: "No nos marcharemos más que a bayonetazos."

Habiéndose identificado así con el tercer estado y afirmado los derechos de éste, Mirabeau se puso a sostener la causa del rey. El filósofo español Ortega y Gasset ha hecho la penetrante observación de que "toda revolución, inexorablemente —sea ella roja, sea blanca—, provoca una contrarrevolución. El político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución. La Revolución era la Asamblea, que Mirabeau dominaba. Necesitaba también dominar la Contrarrevolución, tenerla en su mano. Necesitaba el Rey" [12]. Con su agudo realismo político, Mirabeau (al igual que Edmundo Burke, según veremos) se concentró en las cuestiones prácticas y se opuso a que se redactara una Declaración de Derechos. Decía: "No somos salvajes recién llegados de las orillas del Orinoco para formar una sociedad. Somos una nación vieja, tal vez demasiado vieja para nuestra época. Tenemos un Gobierno preexistente, un Rey preexistente, prejuicios preexistentes. Es preciso, en lo posible, acomodar todas estas cosas a la Revolución y salvar la subitaneidad del tránsito."

[11] LLafayette y Talleyrand, a diferencia de Mirabeau, habían sido elegidos por sus respectivos órdenes, la nobleza y el clero, pero esto no les impidió apoyar la posición del tercer estado.

[12] José Ortega y Gasset, "Mirabeau, o el político", *Obras completas*, 6 vols. (Madrid, 1950), vol. III, p. 619. Este brillante ensayo debe leerse entero.

Fue Mirabeau el que dirigió la segunda fase de la Revolución —la revolución burguesa— y el que trató de consolidar la victoria en una forma híbrida de monarquía constitucional y despotismo ilustrado. Aconsejó al rey que aceptara la Asamblea Nacional y una constitución; aconsejó a la Asamblea que concediera al rey un veto absoluto sobre sus futuras medidas. La idea de Mirabeau era que el rey emplearía el real veto y los reales poderes en beneficio del pueblo [13].

Como Voltaire y los fisiócratas, Mirabeau prefería la reforma a una libertad que podía degenerar en libertinaje [14]. No tenía confianza en el populacho. Se dio cuenta, como en una fulguración profética, de que la Revolución era en buena parte una continuación de tendencias del antiguo régimen, pero a tempo acelerado. Escribió al rey lo siguiente: "La idea de formar una sola clase de ciudadanos hubiera agradado a Richelieu; esta igualdad de la superficie facilita el ejercicio del poder. Varios reinados consecutivos de monarquía absoluta no hubieran hecho tanto por la autoridad regia como este año de revolución." Se imponía, pues, a su juicio, que el poder acrecido por efecto de la igualdad estuviera en manos de una autoridad real respaldada por la burguesía.

La política de Mirabeau era el reconocimiento, con visión realista, del poder existente en Francia y de las peticiones de que se hacían eco los "cahiers" o instrucciones redactadas para los delegados de los Estados Generales. La opinión francesa de 1789 no era antimonárquica, y en aquellas fechas no se hicieron oir voces a favor de una república. ¿Por qué habían de hacerse oir cuando el rey, convocando los Estados Generales, parecía inaugurar el reinado de la reforma? En armonía con esta disposición de ánimo, la Constitución francesa de 1791 instituyó una monarquía limitada, controlada por la clase media mediante un sufragio restringido. Hasta el 10 de agosto de 1792 no se estableció una democracia con sufragio universal y hasta el 22

[13] Sus enemigos le acusaron de apoyar el veto regio por estar a sueldo del rey. Desde 1790, Mirabeau sí estuvo a sueldo del rey; percibía un sueldo de 300 libras esterlinas mensuales y se le pagaron sus deudas, que ascendían a 10.000 libras. Pero sus ideas no estaban en venta, y si era favorable al real veto, lo era por razones políticas y no por dinero.

[14] ¿Es que, aun negándolo, Mirabeau conservó las ideas de su padre? Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 136, sobre la idea de que "los franceses deseaban más reforma que la libertad".

de septiembre de aquel año no se abolió la forma monárquica y se proclamó la república.

¿Por qué fracasaron las ideas de Mirabeau? Es fácil decir por qué Mirabeau como individuo se quedó corto de la meta que se había marcado. Se desconfiaba de él por la mala reputación que le había dado su pasado y por sus vínculos económicos con el rey. No obstante, mantuvo una forma de dominio sobre la Asamblea gracias a sus incomparables dotes de orador; él fue principalmente quien creó la retórica parlamentaria que fue la fuente de poder hasta el advenimiento de Bonaparte. Pero con la muerte prematura de Mirabeau, a la edad de cuarenta y dos años, el 2 de abril de 1791, desapareció la única fuerza que podía mantener unidas la burguesía y la monarquía.

El principal obstáculo que se opuso al éxito de las ideas de Mirabeau —tanto en vida suya como después— fue Luis XVI. Su personalidad fue el eje, el gozne en que había de girar toda la Revolución francesa. Su vacilación entre la fuerza y la concesión minaba toda política coherente. Negando el tercer estado, Luis XVI hizo que fuera ya imposible una revolución pacífica. Tratando de aplastar a los Estados Generales provocó la intervención decisiva del populacho parisiense. Luis XVI hizo que la toma de la Bastilla fuera el punto desde el cual ya no se podía retroceder.

Fue Luis XVI el que hizo que fueran soluciones imposibles para Francia el despotismo ilustrado y la monarquía constitucional. Es un punto en que vale la pena insistir: era el mismo fallo de personalidad con que se encontró Platón en Sicilia cuando el príncipe al que trataba de convertir en rey filósofo resultó ser indigno de sus afanes. La Revolución francesa fue primordialmente una revolución social contra la jerarquía aristocrática; el vacío causado con la negativa de Luis XVI a desempeñar el papel que se le había asignado desembocó en una república. No bastaba ya la ingeniosa propuesta de Condorcet de que se sustituyera el real muñeco por un autómata de rey.

Todavía el 13 de julio de 1791 Robespierre había dicho: "Por lo que atañe al monarca, nunca he podido compartir el terror que el título de rey ha inspirado a casi todos los pueblos libres. ...Yo no temería la realeza, ni siquiera la naturaleza hereditaria de las funciones reales en una sola familia" [15]. Pero, con su intento de fuga

[15] Citado en AULARD, *op. cit.*, p. 309-310.

el 20 de junio de 1791, Luis XVI había demostrado ya que no estaba dispuesto a aliarse con la burguesía. Solos contra el populacho, los monárquicos moderados cedieron paso a paso frente a los fuldenses, los fuldenses frente a los girondinos y, por último, los girondinos frente a los jacobinos, conducidos por aquel mismo Robespierre que antes estaba dispuesto a aceptar un monarca hereditario [16].

V

Había llegado el momento de que pusieran en práctica las teorías de Rousseau. Sin proponérselo, los demás "philosophes" habían desempeñado su papel en la tarea de minar los principios monárquicos acostumbrando al pueblo a poner en cuarentena los orígenes de la soberanía y la autoridad. Rousseau llegó más lejos y puso directamente la autoridad del gobierno en manos del pueblo. La sátira de los "philosophes" había corroído los fundamentos de la monarquía y la había preparado para que se derrumbase fácilmente: Rousseau puso la piedra sillar en que podía construirse un gobierno del pueblo o un gobierno de la voluntad general. La gran cuestión era la de si predominarían las derivaciones democráticas o las derivaciones totalitarias de la filosofía política de Rousseau.

Lo que decidió la cuestión fue la invasión militar de Francia por parte de Austria y Prusia para apoyar al rey. El conflicto, que empezó en 1792 a título de guerra defensiva (aunque fue Francia la que declaró la guerra), se convirtió rápidamente en una guerra de conquista y de propagación de los principios revolucionarios. En Francia la

[16] La primera fisura en esta posición moderada se produjo cuando los defensores de una legislatura bicameral (con una Cámara Alta hereditaria o electiva) y de un real veto absoluto, los monárquicos o anglófilos, como se les llamaba, fueron derrotados en votación por la mayoría de su propio partido, llamado patriótico. Capitaneado por Mounier, y contando en sus filas con hombres como Lally-Tollendal y Clermont-Tonnerre, este grupo de monárquicos moderados abandonó su oposición parlamentaria y optó por emigrar: Mounier, por ejemplo, salió de Francia hacia 1789. A su vez, esta amputación del partido patriótico debilitó a los moderados que quedaron (quienes, bajo la jefatura de Lafayette y de Barnave, se oponían a una Cámara Alta por temer que pudiera representar un instrumento para que la nobleza recuperara su poder) a los ojos de los radicales, que deseaban seguir adelante con la revolución.

guerra tuvo por consecuencia una república y al final una dictadura militar. Al principio parecía que existía alguna posibilidad de que Lafayette, el héroe de dos revoluciones, convirtiera en dictadura su posición de jefe de la milicia y general de los ejércitos franceses. Al menos éste era el temor de Robespierre, que ponía a Cromwell como ejemplo del peligro de dictadura militar para la república. "Preferiría ver una Asamblea representativa popular de ciudadanos libres y respetados bajo un rey, que un pueblo esclavizado y degradado bajo el yugo de un senado aristocrático y un dictador. No tengo más amor a Cromwell que a Carlos I."

Pero Lafayette no era hombre capaz de jugar a Napoleón. Carecía de genio o realismo político, y por ello se contentó con desempeñar el papel de figura romántica y generosa. Además, creía sinceramente en la libertad, y en unión de Barnave acaudilló el partido fuldense que trataba de instituir una monarquía constitucional. Su esfuerzo por "salvar" la revolución a favor de la alta burguesía fracasó cuando en agosto de 1792 no pudo convencer a sus tropas a marchar contra los revolucionarios más extremados que ocupaban el poder. Al fugarse a Bélgica, Lafayette se llevó consigo toda posibilidad de que los fuldenses consiguieran su objetivo. Su destitución de comandante de las tropas francesas jalonó también el final de la dirección aristocrática de la revolución; de entonces en adelante, las "levées en masse" francesas habrían de ser dirigidas por nuevos generales "revolucionarios".

Entonces empezaron a manifestarse con toda su fuerza las derivaciones totalitarias de las doctrinas de Rousseau. Aprovechando el descorazonamiento y la confusión producidos por la guerra revolucionaria en el exterior y la guerra civil en el seno del país instituyó el "gobierno por el terror". Su estrategia era acusar constantemente a sus adversarios de estar a sueldo de Pitt y de los ingleses [17]. Robespierre justificaba sus métodos despóticos presentándolos como el reinado de la virtud propugnado por Rousseau. El "incorruptible" jefe de la República francesa de 1793 dejó atrás incluso a su filosófico predecesor y expuso los principios totalitarios de un gobierno revolucionario.

[17] Véase ALBERT MATHIEZ, *The French Revolution*, trad. de C. A. Phillips (Nueva York, 1929), p. 360.

"La teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como la revolución misma de que este gobierno ha nacido. Esta teoría no puede encontrarse en los libros de autores de escritos políticos, que no pudieron predecir la Revolución. ...El objetivo de un gobierno constitucional es la protección de la República; el de un gobierno revolucionario es el establecimiento de la República. La Revolución es la guerra librada por la libertad contra sus enemigos, pero la Constitución es el régimen de la libertad victoriosa y pacífica. ...Bajo el imperio de la Constitución basta proteger a los individuos contra las injerencias del poder estatal. Bajo un régimen revolucionario, el poder estatal ha de protegerse a sí mismo contra todos los que lo ataquen" [18].

En teoría, el gobierno revolucionario se veía contenido por los derechos naturales del individuo, que ni siquiera el gobierno central podía violar. Estos derechos naturales no tardaron en ceder frente a la *raison d'état* y a la "dura necesidad" (para volver a emplear la frase de Cromwell). La libertad de expresión, la libertad de prensa y la libertad de la persona, todas fueron violadas en la época del Terror so pretexto de razones de seguridad pública. Y Robespierre, que presidía el Comité de Salud Pública, no hizo más que formular la teoría para exponer la realidad.

¿Cuándo cedería el "gobierno revolucionario" al "imperio de la Constitución"? Sólo cuando la revolución fuera completa y todos sus enemigos hubieran sido derrotados. Para asegurar la consecución de este objetivo —insistía Robespierre— había que recurrir al reinado del terror. Uno de los estudiosos actuales que mejor conocen aquella época ha afirmado que, "dadas las circunstancias, ningún gobierno hubiera podido mantenerse sin medidas de represión muy duras. El Terror, en fin de cuentas, era inevitable" [19].

[18] MAXIMILIEN ROBESPIERRE, "Report on the Principles of a Revolutionary Government", en *Introduction to Contemporary Civilization in the West*, 2 vols. (Nueva York, 1946), vol. I, p. 1.089.

[19] DONALD GREER, *The Incidence of the Terror during the French Revolution* (Cambridge, 1935), pp. 115 y 137. Hasta un historiador tan juicioso como Georges Lefebvre afirma que el Terror institucionalizó la justicia e impidió matanzas (como la de septiembre de 1792, en la que se afirma que hubo más de mil víctimas). Sin embargo, a nuestro modo de ver, la justificación del Terror a base de la razón de estado no hace más que plantear una vez más la cuestión de si existe alguna razón de estado que justifique la acción del Estado.

Según los testimonios más fidedignos, unas 20.000 personas fueron víctimas directas de la guillotina y otras 20.000 murieron en las prisiones o fueron ejecutadas sin proceso. A este total de 40.000 muertos debemos agregar el encarcelamiento, durante el Terror, de un medio millón de franceses. No obstante, al parecer, este nuevo tipo de represión estatal, que se desplegó con máxima intensidad en la zona de la Vendée y en la frontera en que se libraba la guerra, coadyuvó efectivamente al éxito militar de la República.

¿Fue también el Terror un arma de la lucha de clases, un instrumento para alcanzar fines sociales y económicos? La respuesta parece ser negativa; si se examina fríamente, el Terror fue un arma política. La revolución social la había hecho ya la Asamblea burguesa [20].

La otra gran innovación política hecha por la Revolución francesa fue el gobierno mediante "clubs y comités". El verdadero poder en la Francia revolucionaria no residía en los órganos legislativos, sino en el mecanismo de los clubs jacobinos [21], que tuvieron su origen en las sociedades literarias o "sociétés de la pensée" y en las sociedades secretas como las de francmasones que existían antes de la Revolución. El germen del Club de los Jacobinos fue el Club Bretón, fundado en junio de 1789 para que sirviera de centro a los representantes del tercer estado. Los miembros del Club Bretón se dieron cuenta rápidamente de que para triunfar en su lucha contra el rey y contra los otros dos órdenes era forzoso movilizar a la opinión pública desde fuera de la Asamblea, y esto es lo que hicieron formando la Sociedad de los Amigos de la Constitución, más conocida luego con el nombre de Club de los Jacobinos, por el convento de París en que se celebraban sus reuniones.

Uno de los primeros jacobinos, el conde Alexandre de Lameth, nos ha dejado la siguiente descripción:

[20] Cf. *ibid.*, pp. 1, 14, 81, 85 y 87.

[21] Esto lo demostraron de forma concluyente las elecciones de 1791 para la Asamblea legislativa. A base de un sufragio restringido, los fuldenses obtuvieron 264 escaños frente a 136 de los jacobinos; 345 representantes se consideraron independientes. Sin embargo, la victoria parlamentaria de los fuldenses inducía a error, ya que, no contando con apoyo en los clubs (que habían organizado la actividad política del país), aquel partido no pasó de "simple comité parlamentario", como dice Crane Brinton.

"La finalidad de la Sociedad de los Amigos era tratar de cuestiones que ya figuraban o que iban a figurar en el orden del día de la Asamblea nacional. ...Para el partido popular era una gran ventaja determinar mediante votaciones preliminares efectuadas dentro de la sociedad misma los candidatos a presidente y a secretario y para los comités de la Asamblea. Pues, en efecto, a partir de aquella época, las elecciones las ganaron casi siempre las izquierdas, aunque hasta dichas fechas habían dominado casi por completo las derechas."

Después de decirnos cuál era el propósito del club, Lameth señala cómo fue extendiéndose su influencia.

"El lugar de reunión no tardó en resultar insuficiente y se consiguió permiso de los frailes del convento para celebrar reuniones en su biblioteca y luego en la iglesia. Allá por el mes de diciembre de 1789, muchos de los notables de las provincias, habiendo venido a París por asuntos particulares o para asistir más de cerca al curso de los acontecimientos públicos, fueron presentados a la sociedad y manifestaron el deseo de establecer organizaciones análogas en las principales ciudades de Francia" [22].

Tanto en sus orígenes como en su trayectoria, los clubs de jacobinos eran agrupaciones de la clase media cuyos miembros tenían ascendiente en sus comunidades locales. Según afirma una autoridad en la materia, en Francia había unos 500.000 jacobinos registrados, o sea, un 2,2 por ciento de la población total del país [23]. Casi todos ellos procedían de los estratos más prósperos de la sociedad. Con la caída de la antigua jerarquía gubernamental, los jacobinos tenían que encargarse forzosamente de la tarea de la administración y del gobierno local.

Dentro de las sociedades jacobinas se formaron dos grupos. Uno, fuera de la Asamblea, estaba dirigido por Robespierre; este grupo fue el que se apropió el nombre de jacobino. El otro grupo estaba dirigido en sus primeros tiempos por un periodista llamado Brissot, que fue miembro de la Asamblea de 1791; estos "brisotinos", como fueron llamados al principio, se separaron de los jacobinos después de formarse la República, conociéndose luego con la denominación de giron-

[22] LAMETH, *History of the Constituent Assembly* (1790).

[23] Véase el detenido estudio de CRANE BRINTON, *The Jacobins* (Nueva York, 1930), especialmente pp. 40-43.

dinos. Dirigidos al final por Danton, los girondinos lucharon por el poder contra Robespierre y los jacobinos. La victoria de Robespierre marcó el término de la tendencia hacia la "izquierda". Se habían alcanzado los límites en que la teoría filosófica podía experimentarse en la práctica.

VI

No era que la teoría se hubiera agotado; muy lejos de tal cosa. En algunos de los "philosophes", como Mably y Morelly, podían encontrarse ideas socialistas que no se sometieron a ensayo. Los jacobinos de la clase media que proporcionaban la base de poder en que Robespierre se apoyaba no tenían propósito alguno de renunciar a la propiedad privada.

Su modo de entender la propiedad y los derechos de ésta se habían expuesto con todo cuidado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. El Artículo II declaraba que "La finalidad de la asociación política es preservar los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, *la propiedad* [el subrayado es nuestro], la seguridad y la resistencia a la opresión". Para dejarlo bien sentado, volvían a enunciarse en el último artículo, el XVII, en el que se lee: "Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede verse privado de ella si no es por exigencia evidente de pública necesidad sancionada por la ley y, por tanto, a condición de una justa compensación previa."

Las exigencias de la guerra, de la contrarrevolución o de las malas cosechas y de la especulación sin freno sobre los géneros alimenticios podían provocar agitación en pro de la limitación estatal de los derechos de propiedad, pero no podían conducir al socialismo. Así, los *enragés,* conducidos por hombres como Jean Varlet y Jacques Roux, se aprovecharon del período de malestar económico de 1793 para abogar por la regulación estatal del comercio de cereales y para exigir la fijación de precios. El 29 de septiembre de 1793 la Convención aprobó una "ley del Máximo", por la que se fijaba el precio máximo de determinados artículos de primera necesidad, ley que también llevó consigo la fijación de salarios. También se hizo un cierto intento de establecer el racionamiento, pero que nunca fue muy eficaz. Sin

embargo, el acaparamiento fue declarado delito castigado con la pena capital por ley de 26 de julio de 1793 que sirvió de base para varias ejecuciones durante el Terror.

Saint Just, brazo derecho de Robespierre, sí propuso en febrero de 1794 que las tierras confiscadas se distribuyeran entre el proletariado revolucionario, pero dejó bien sentado que la propiedad de los patriotas era sagrada, y que sólo la propiedad de los conspiradores (como la propiedad enemiga en nuestros días) era la que estaba sujeta a confiscación en tiempo de guerra. Incluso los sucesores de los "enragés", los hebertistas, o ultrarrevolucionarios, que se agrupaban en torno al vice-procurador de la Comuna, Hébert, sólo propugnaban medidas sociales más enérgicas para aliviar la miseria de las clases pobres. No abogaban por el establecimiento de un orden social distinto. E incluso los hebertistas fueron eliminados por los jacobinos en marzo de 1794 por ir demasiado lejos [24].

El socialismo sólo apareció en la Revolución francesa una vez, en la Conspiración de los Iguales, "a modo de último esfuerzo convulsivo de los principios de la gran Revolución francesa por llegar hasta su fin lógico" [25]. Este movimiento surgió después de la caída de Robespierre, durante el período del Directorio, y fue dirigido por un ex archivero del registro de los derechos de señoría que adoptó el nombre de Graco Babeuf (para recordar el papel de Cayo Graco, el tribuno que quiso distribuir la tierra entre el pueblo en tiempos de los romanos). Babeuf, que sólo había ocupado puestos de importancia muy secundaria durante la Revolución, no se convirtió en "líder" hasta después de Termidor, fechas en que reunió en torno suyo, en una sociedad de iguales, a los radicales que estaban descontentos con el giro conservador de la revolución. Conspiraron para alcanzar el poder y la realización de sus planes siguiendo el método de la "insurrección" [26].

[24] Cf. GREER, *op. cit.*, pp. 98-99.

[25] Véase lo que al respecto dice EDMUND WILSON en *To the Finland Station* (Nueva York, 1940), pp. 69-79. Cf. también DAVID THOMPSON, *The Babeuf Plot* (Londres, 1947), con una bibliografía crítica sobre Babeuf.

[26] Las ideas de Babeuf sobre los métodos de alcanzar el poder ejercieron gran influencia en Louis-Auguste Blanqui, que se familiarizó con ellas por su amistad con un amigo de Babeuf, Buonarroti (descendiente de Miguel Ángel), y por la lectura de la obra de este último, *Conjuration des égaux* (1828). Según Blanqui, el poder sólo podía lograrse apoyándose en una "élite" secreta dispuesta a em-

Babeuf y sus secuaces querían una sociedad en que la igualdad económica se ordenara paralelamente a la igualdad política lograda por los jacobinos, lo cual, según afirmaba Babeuf, estaba implícito en las ideas de Mably, Helvetius, Diderot y Rousseau, cuya tradición invocaba. En el *Manifiesto de los Iguales*, redactado por el amigo de Babeuf, Sylvain Maréchal, para expresar los ideales de la asociación, se nos dice que "la Revolución francesa no es más que la precursora de otra revolución más grande y más solemne, que será la última".

La Conspiración de los Iguales supo trazar agudamente la divisoria entre la "ley agraria" y el verdadero socialismo. Los "iguales" hacían notar que la ley agraria se orientaba simplemente a la repartición de las tierras; los babeufistas, en cambio, pedían "algo más sublime y más equitativo: el bien común o la comunidad de bienes. Acabar con la propiedad individual de la tierra; la tierra no pertenece a nadie. Exigimos el goce común de los frutos de la tierra, frutos que son para todos". La conspiración se orientaba a eliminar la distinción entre ricos y pobres y entre grandes y pequeños. Arrancando de Rousseau anunciaban: "Perezcan, de ser menester, todas las artes, con tal que nos quede la verdadera igualdad."

La Conspiración de los Iguales, como el movimiento de la Quinta Monarquía o los "excavadores" de la Revolución puritana, no representó gran cosa en el curso de la Revolución francesa, y la ejecución de Babeuf y la deportación de algunos de sus secuaces en mayo de 1797 acabó con la conspiración como tal. No cabe, pues, decir que el socialismo, ni como idea ni como movimiento, desempeñara un papel importante en la Revolución francesa. Ni siquiera la idea de "ley agraria" llegó más allá de la propuesta de urgencia formulada por Saint Just de distribuir entre los pobres la propiedad de los traidores. La Revolución francesa fue política y social, pero no socialista [27].

plear la violencia. Cf. E. S. MASON, *The Paris Commune* (Nueva York, 1930), pp. 19-27.

[27] De hecho, las consecuencias económicas de la Revolución francesa, más que favorecer el socialismo reforzaron el individualismo. A consecuencia de *la grande peur* y de la sensacional renuncia a los derechos feudales votada por la Asamblea Nacional en la noche del 4 de agosto de 1789, Francia se convirtió en una nación de pequeños propietarios. Ni siquiera la agricultura capitalista en gran escala, característica de Inglaterra después de las acotaciones de tierras, llegó a predominar en Francia. (Cf. HENRI SÉE, *Economic and Social*

VII

El "gobierno revolucionario" de Robespierre había conseguido establecer la República en el interior y protegerla de sus enemigos en el exterior; su ejecución el 10 de Termidor (28 de julio de 1794) jalonó la transición al "régimen constitucional". El Gobierno constitucional de 1795-1799 que le sucedió, conocido con el nombre de Directorio, afirmó fuertemente la naturaleza individualista, burguesa, de la Revolución. Abolió el Terror y trató de instaurar el gobierno por la ley; empezó a trabajar en la revisión de los códigos legislativos; derogó la ley del Máximo y trató de resolver el problema de la hacienda y de dar estabilidad económica a Francia.

Incapaz, sin embargo, de tener a raya firmemente a los secuaces irredentos de Robespierre, por un lado, y a los realistas que habían regresado, por otro, el Directorio fue entregándose cada vez más en brazos del Ejército. El 15 de octubre de 1795, los miembros del Directorio se vieron obligados a reprimir un levantamiento realista en París sirviéndose de Napoleón Bonaparte y de "un poco de metralla"; emplearon al General Hoche para castigar a las fuerzas realistas de la Vendée y la Bretaña. Fue también Bonaparte el que cerró el club de Babeuf, la Sociedad de los Iguales; y fue el General Augereau, nombrado por Bonaparte, el que impidió un golpe de estado de las derechas el 4 de septiembre de 1797. Estos episodios demostraron que no podía existir una situación estable en Francia a menos que el gobierno pudiera conciliar o suprimir a los radicales y los reaccionarios, y el Directorio por sí mismo no podía conseguir efectivamente ninguna de las dos cosas.

Nuevamente fue la guerra la que, habiendo hecho pasar a primer plano las derivaciones totalitarias de Rousseau, brindaba luego la so-

Conditions in France during the Eighteenth Century, trad. de E. H. Zeydel (Nueva York, 1927), pp. 189 y 229.)

Del mismo modo, el efecto de la Revolución sobre la industria fue, más o menos, el de liberarla de las restricciones medievales y mercantiles a las que había estado sujeta. Por ejemplo, con la abolición de los gremios se dio un margen mucho mayor a la iniciativa individual. De hecho, la Ley Le Chapelier de 1791, que prohibía todas las coaliciones obreras, era teóricamente una consecuencia del laissez-faire puro más que de prevención antiobrera.

lución de los problemas del Directorio: el bonapartismo. En la persona de Napoleón tenemos una nueva versión del condotiero, comparación a la que presta color la ascendencia italiana de Napoleón y su afectación de actitudes y modas romanas. En su astucia y maquiavelismo, Napoleón era como aquel otro condotiero que se llamó César Borgia; pero, a diferencia de su prototipo, embozaba su interés egoísta y su ambición de provecho personal bajo la capa de la ideología revolucionaria.

El secreto de la grandeza de Napoleón estriba en que vinculó la doctrina del interés personal con la ideología de la Revolución, y en que el poder que la fusión de una y otra le confirieron lo consagró a la consecución de sus propios fines egoístas. A los franceses, Napoleón les predicaba la doctrina del interés personal que el Directorio burgués defendía. La nueva nota se oye en la primera proclama de Napoleón al ejército de Italia el 27 de marzo de 1796:

"Soldados: Estáis desnudos, tenéis hambre. El Gobierno os debe mucho, pero no puede daros nada. Vuestra paciencia y el valor que habéis demostrado en medio de estos despeñaderos son admirables, pero no os han valido gloria; no os envuelve ninguna aureola. Yo quiero conduciros a las llanuras más fértiles del mundo. Ricas provincias y grandes ciudades serán vuestras; en ellas encontraréis honores, gloria y riquezas. Soldados de Italia: ¿es que os faltan coraje y constancia?"

Con Napoleón, el ejército revolucionario francés adquirió algo de la tosquedad de las viejas bandas de mercenarios. Pero la nota revolucionaria no se olvidó. En los países en que entraba, Napoleón hacía resaltar los beneficios de la Revolución. Por ejemplo, a los pueblos de Italia les prometió que "se contarían entre las naciones libres y poderosas" y les recordó que antes de su llegada habían estado "divididos y doblegados por la tiranía". Luego, sin el consentimiento del Directorio, Napoleón estableció las Repúblicas Cisalpina y Ligúrica en Italia.

Héroe conquistador fuera de las fronteras del país, Napoleón volvió en 1799 a Francia para darle la misma "libertad" que había proclamado en otras partes. En la "Proclama al pueblo francés", hecha inmediatamente después del logrado golpe de estado del 19 de Brumario contra el Directorio, Napoleón declaraba: "A mi regreso a París he encontrado la disensión entre todas las autoridades y sólo

he encontrado acuerdo sobre un solo hecho: que la constitución estaba semidestruida y no podía salvar la libertad. Todos los partidos vinieron a mí, me confiaron sus designios, me dieron a conocer sus secretos y solicitaron mi apoyo, pero yo me negué a ser el hombre de un partido." Luego, habiéndose afirmado como representante de Francia, hombre "por encima de todo partido", Napoleón hacía una exposición truculenta y ficticia del golpe de estado en un revoltillo magistral de contradictoria verbosidad: "Las ideas conservadoras, protectoras y liberales, han reanudado su imperio" [28].

No obstante, pese a la naturaleza lógicamente contradictoria de las ideas conservadoras y liberales de Napoleón y de su llamamiento al propio interés y al idealismo revolucionario, la lógica *histórica* de su posición era segura. Napoleón sentía profundamente las necesidades de su tiempo y parecía encarnar su espíritu dialéctico. Este genio político fue lo que llevó a Hegel a calificarlo de "figura histórica universal".

En el juicio de Hegel se repite en el gran pensador la admiración renacentista por el hombre brutal al que acompaña la fortuna. El elemento nuevo en la glorificación hegeliana del héroe es que no sólo lo exaltaba como hombre superior, sino como encarnación de fuerzas históricas. Aludiendo quizá a la síntesis de interés personal e idealismo revolucionario en Napoleón, Hegel declaraba:

"Tales figuras universales no tienen conciencia de la idea general que encarnan mientras persiguen sus propios fines particulares. Por el contrario, son hombres políticos prácticos, pero con intuición de las necesidades de la época, dotados de comprensión de lo que está ya maduro para desarrollarse. A ellos toca realizar este principio naciente, el paso siguiente que su mundo ha de dar. A ellos corresponde convertirlo en meta propia y consagrar sus energías a promoverlo. Son los héroes de una época; y en ellos hay que reconocer a los clarividentes. Sus hechos, sus palabras, son lo mejor de su época."

Ya hemos encontrado este tipo de hombre en Maribeau. Napoleón le siguió en el intento de fundir en una sola política la revolución y la contrarrevolución. Se esforzó por conseguir un equilibrio de fuerzas sociales mientras al propio tiempo suprimía toda división gubernamental de poderes que pudiera frenar o contrarrestar el suyo

[28] De la "Proclama al pueblo francés" de Napoleón (1799).

propio. El método de Napoleón para conseguir poder ilimitado fue recurrir directamente al pueblo en un plebiscito; así, al igual que Hitler mucho después, pretendía encarnar la voluntad general.

Su método para lograr el equilibrio de las fuerzas sociales consistió en poner constantemente unos contra otros a la burguesía y a los obreros, a los liberales y los realistas, en un juego magistral de política oportunista. A la burguesía le brindaba la promesa de la estabilidad y el orden; a las clases inferiores francesas, el señuelo de la gloria y del poder de la nación; a los liberales, los lemas de igualdad y fraternidad, y a los derechistas, una reavivación del catolicismo y de la unidad y la autoridad en el gobierno. Además de todo esto procuró crear "hombres nuevos" afectos al bonapartismo, metió "un bastón de mariscal en la mochila de cada soldado", creó la Legión de Honor y fundó una nobleza nueva, advenediza.

Napoleón se daba cuenta de que la gran mayoría de los franceses estaban en general satisfechos con las reformas sociales de la Revolución y que lo que imperaba era el deseo de estabilidad y orden. Poniendo a un lado la libertad política, se sirvió unas veces de la fuerza y otras de la persuasión para conseguir sus fines. Logró una cierta medida de paz interna pacificando la Vendée; inició la reforma fiscal y creó el Banco de Francia; ordenó que se redactara un código de leyes (que incorporaba una interpretación conservadora de las conquistas sociales de la Revolución), código que influyó en toda Europa y que subsiste hasta el día de hoy, y trató de restañar las heridas religiosas de Francia estableciendo un concordato con el Papa.

A diferencia de los "philosophes" y burgueses ilustrados de la Revolución que habían visto en la religión el enemigo de toda reforma, Napoleón consideraba la religión como el principal apoyo del Estado. La única diferencia entre su concepción y la de los defensores del antiguo régimen estribaba en la naturaleza de dicho Estado. Para Napoleón, el Estado era el Estado centralizado, nacionalista, ensalzado por la Revolución y basado en el predominio social de la burguesía. La religión era simplemente una fuerza social más que había de emplearse para mantener el Estado bonapartista. Como él mismo observaba: "Por mi parte, yo no veo en la religión el misterio de la transubstanciación, sino el misterio del orden social" [29].

[29] Citado en PIETER GEYL, *Napoleon For and Against*, trad. del holandés de O. Renier (New Haven, 1949), p. 360; espléndida obra de historiografía que examina con gran sentido crítico los diversos estudios hechos sobre Napoleón. Para un buen estudio general del período napoleónico, véase el volumen de GEOFFREY BRUUN, *Europe and the French Imperium* en la serie "The Rise of Modern Europe" (Nueva York, 1938); como el libro de Brinton, contiene una bibliografía exhaustiva.

No obstante, como Mirabeau, Napoleón fracasó en su esfuerzo por lograr una síntesis estable de la revolución y de la contrarrevolución. Claro está que, en su caso, las razones eran algo distintas de las que provocaron la derrota de Mirabeau. Una de las causas del fracaso de Napoleón fue su ilegitimidad política. Luis XVI hubiera podido mantener unida a la nación francesa por encarnar la autoridad legítima. Napoleón se vio obligado a mantenerla unida por medio de su personalidad carismática. En definitiva, no fue aceptado nunca ni por los liberales ni por los realistas. Los primeros lo consideraban el traidor a la Revolución; los últimos, como el impedimento que se oponía a la Restauración legítima. Por ello, en vez de gozar de su apoyo, tuvo que frustrar hábilmente su oposición, pero esto no constituía una base sólida para una dominación política duradera.

Si Napoleón fue como un condotiero renacentista en su ilegitimidad política, también lo fue por poner la ambición personal por encima de las necesidades de su pueblo. Existe una cierta justificación para decir que Napoleón fue el Príncipe de Maquiavelo renacido a nueva vida y con éxito multiplicado, y el éxito mismo de Napoleón prueba la debilidad fundamental en el Príncipe. En la carta escrita en 1808 por Napoleón a su hermano José, rey de Nápoles, es como si volviéramos a oir la voz de Maquiavelo: "Quisiera que el populacho napolitano intentara una levantamiento. Mientras no hayas hecho un escarmiento no serás su amo. Todo país conquistado debiera tener su levantamiento." La delgada capa que en la política de Napoleón forman los "slogans" revolucionarios queda desgarrada por su franco modo de entender el pueblo como bestia conquistada que su amo ha de tener sojuzgada.

El defecto primordial en el intento de Napoleón de dar estabilidad interna a Francia fue que chocaba con su grandiosa ambición personal de imperio. A Napoleón no le interesaba de verdad el bienestar del pueblo francés, sino sólo gobernarlo de modo que pudiera emplearlo, a él y a la nación entera, como instrumento para realizar sus planes. Napoleón era una figura de condotiero, pero a la cual agregaba los

atributos del Tamerlán de Marlowe, "desquiciándose" constantemente a sí mismo. O bien, para emplear la fraseología del romanticismo del siglo XIX, Napoleón estaba dominado por el espíritu de ambición ilimitada que se esforzaba por llegar a una meta inalcanzable, infinita. En el altar de su apetito de poder inmoló la síntesis de revolución y contrarrevolución que hubiera podido llevar a cabo en Francia.

VIII

La Revolución francesa había destruido el antiguo régimen en Francia. Napoleón, a su vez, se había servido del empuje de la Revolución para conquistar gran parte de Europa. Uno con otro, la Revolución y Napoleón cambiaron el mapa y el espíritu del mundo occidental. Llevando a todos los países conquistados el concepto de nación en armas, los gritos de libertad, igualdad y fraternidad, el código de leyes, y todo el aparato de las reformas revolucionarias, la Revolución y Napoleón no sólo derribaron la estructura feudal de Europa, sino que además minaron los cimientos del sistema monárquico. Luego, despertando el espíritu del nacionalismo como reacción a la agresión francesa, la Revolución y Napoleón trazaron las directrices con arreglo a las cuales podrían desenvolverse las naciones europeas transformadas [30].

El resultado fue un "nuevo mundo", con sus raíces profundamente hincadas en el suelo fecundo de la vieja Europa. Las ideas de los "philosophes", a menudo deformadas y retorcidas por la presión de los acontecimientos hasta el punto de ser imposible reconocerlas, sirvieron para modelar una nueva versión de la sociedad, pero cabe decir que en tal proceso la Revolución francesa agotó en parte aquellas ideas. Ello tuvo por consecuencia que la mente de los hombres quedara preparada para recibir nuevas ideas y nuevas filosofías, de algunas de las cuales trataremos en próximos capítulos. En resumen, la Revolución francesa no había inaugurado el milenio, pero en cambio

[30] Por ejemplo, con su famoso *Reichshaupdeputationsschluss* of 1803, Napoleón fusionó más de trescientos principados y ciudades libres alemanas en menos de cien, haciendo posible la unificación "a sangre y hierro" realizada por Bismarck en 1870.

había resuelto algunos de los viejos problemas y había planteado otros nuevos [31]. La tarea de los pensadores post-revolucionarios pasó a ser la de buscar soluciones a los nuevos problemas.

[31] La cuestión de si la Revolución francesa fue un éxito o un fracaso es inagotable y carece de respuesta. La de si Napoleón puede considerarse la culminación o el malogramiento de la Revolución también ha sido estudiada por gran número de historiadores de la Revolución francesa. (Cf., por ej., PETER GEYL, *op. cit.*, y GEOFFREY BRUUN, *op. cit.*) El propio Napoleón contribuyó a crear la leyenda que le presentaba como hijo de la Revolución que consolidó los logros de ésta. En su *Memorial de Santa Elena*, que escribió para justificar su política a los ojos de la posteridad, afirmaba que mantuvo la igualdad, restauró el orden y trajo la paz, y que todas las guerras que hizo le fueron impuestas por el imperialismo inglés. Pero incluso entonces —añadía Napoleón— sus conquistas habían llevado a otros países los beneficios reportados por la Revolución.

Los críticos de Napoleón replican afirmando que destruyó la libertad e instituyó en su lugar la tiranía; que siempre que pudo corroyó la gloriosa doctrina de la igualdad; que gobernó a Francia en su propio beneficio; que puso a su familia en los tronos de Europa, y, en general, que pervirtió y corrompió los fines e ideales de la Revolución.

Capítulo XXIII

EDMUNDO BURKE

I

La historia no se compone de acontecimientos sueltos ni la hacen personas aisladas. La finalidad de los estudios históricos es poner de manifiesto las relaciones que guardan los acontecimientos, y si (como en la presente obra) los estudios se presentan referidos a personas, estas últimas han de ilustrar las luchas y disensiones de los tiempos en que vivieron. No es nuestro propósito presentar una galería de retratos de héroes y villanos, sino hacer una exposición de los cambios históricos en que intervinieron hombres sensibles e inteligentes y a través de los cuales trataron de abrirse paso.

Las más de las veces, a Edmundo Burke se le ha visto como un héroe o como un villano, y en distintas épocas de su vida fue una y otra cosa para los distintos bandos. Pero lo que le presta gran interés es el haber vivido las contradicciones de su época y el haber hablado de ellas con más franqueza que la mayor parte de la gente. Sus contemporáneos estimaron demasiado violento su modo de expresarse, y casi todos, más tarde o más temprano, lo juzgaron falto de equilibrio. En esto no les faltaba razón, pero precisamente tal violencia, tal falta de equilibrio es lo que hace de Burke la conciencia atormentada de su época.

Burke y sus contemporáneos vivieron tres revoluciones, y las tres revoluciones que vivieron no estaban aisladas unas de otras. Es cierto

que ni Burke ni ningún otro político advirtieron cómo estaba entrando la Revolución industrial en la vida de los hombres y, por tanto, en los asuntos de los Estados. Pero Burke comprendió muy bien que las Revoluciones americana y francesa estaban ligadas de alguna manera, aunque esta idea le hacía entregarse a un frenesí de negación. Sus últimos años se vieron dominados por el afán de encontrar diferencias entre Francia y Norteamérica que justificaran en sentido retrospectivo el apoyo que había prestado a una política antimonárquica que entonces le espantaba.

Pero, naturalmente, el terreno común a las revoluciones no radicaba en este o aquel detalle de la constitución política. El terreno común a ellas —común a las tres— era en el fondo el cambio en el modo de ver de los hombres, su descontento con la vida tradicional que había satisfecho a anteriores generaciones. Había un fermento en la manera en que los hombres consideraban la autoridad constituida, y lo que hizo desdichado a Burke en su vejez fue el darse cuenta de haber contribuido a generar tal fermento. Mucho antes de convertirse en orador político, Burke había escrito sobre literatura y artes de un modo que hizo que cobrara cuerpo la rebelión de las mentes creadoras contra el formalismo de la primera mitad del siglo XVIII. En muchos aspectos, la política de Burke es corrientísima, pero sus escritos críticos son una formulación precursora del romanticismo, movimiento que significó mucho en el panorama político e intelectual de las revoluciones.

II

Edmundo Burke nació en Irlanda en 1729. Su madre era católica y él, a su vez, se casó con una católica. Corrían, pues, rumores, propalados por sus enemigos políticos, de que también él era católico y que lo mantenía en secreto sólo porque tal circunstancia lo hubiera apartado de la vida pública, según lo establecido por la ley. Pero la acusación era falsa, y sus constantes y enérgicos esfuerzos en pro de una mayor libertad para los católicos y para Irlanda en general constituían un acto de auténtica visión política.

El padre de Burke, que era abogado, envió a su hijo a Londres a estudiar Derecho y dejó de enviarle la pensión cuando el joven se

dedicó, en cambio, a la literatura. Durante algunos años, Burke se vio obligado a aguzar el ingenio para vivir, y toda su vida tuvo la preocupación del dinero. Toda su vida tuvo que buscarse protectores y tuvo que tratar, confiando en un golpe de suerte, de convertir los donativos ocasionales de aquéllos en un capital lo bastante cuantioso para que le procuraran, a él y a las personas a su cargo, una renta permanente.

Mientras tanto, el joven impecune había realizado el sueño de todos los jóvenes impecunes: a la edad de veintisiete años, en 1756, había escrito un libro que se había convertido en tema de conversación del mundo de las letras. El libro se llama *Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello); hoy es casi imposible de leer, pero fue un jalón en la transformación del gusto estético durante el siglo XVIII. Para su generación marcó dramáticamente la transición del formalismo clásico de la primera mitad de siglo a la violencia romántica de la segunda.

El título mismo del libro es significativo por revelar un nuevo enfoque en apreciación literaria, un enfoque psicológico. Antes, dentro de aquel siglo, no se le hubiera ocurrido a nadie preguntar por "el origen de nuestras ideas" de lo bello; es decir, nadie hubiera pensado en plantear la definición de la belleza pasando por la psicología de la persona que aprecia. Los "augusteos" * de comienzos del siglo XVIII estaban seguros de saber qué era lo bello, porque estaban en la creencia de que lo que es bello lo es en sí, en virtud de su naturaleza intrínseca, y no puede por menos de serlo en todos los tiempos para todos los contempladores dotados de verdadera sensibilidad. La obra de Burke no ponía en cuarentena la permanencia de nuestras ideas sobre la belleza, pero las consideraba ideas personales; llevaba implícito que lo que es bello sólo lo es en virtud del espíritu humano que lo percibe. A partir de los tiempos de Burke, la belleza ha sido analizada por referencia a la psicología. Se trataba de un enfoque nuevo, que sólo se generalizó a finales de siglo en la crítica literaria

* [N. d. T. — O sea, los pertenecientes al período "clásico" de la literatura inglesa, la época de la reina Ana, en que vivieron Addison, Steele, Swift y Pope.]

de Augusto Guillermo Schlegel en Alemania y de Samuel Taylor Coleridge en Inglaterra.

El enfoque psicológico le hacía falta a Burke porque quería distinguir entre los distintos modos en que la literatura puede conmovernos. A los críticos "augusteos" de comienzos de siglo no se les hubiera ocurrido contraponer una emoción literaria a otra; para ellos, la obra o era bella o había de considerarse malograda. Pero la tesis de Burke es que una obra de arte puede conmovernos de distintas maneras y, en particular, que puede ser sublime en vez de bella. El movimiento romántico todavía no había alcanzado la madurez suficiente para desafiar la definición formal de belleza de la época augustea, pero iba dando un primer paso en la obra de Burke formulando un criterio menos calculado que el de belleza: el criterio de lo sublime. La *Indagación sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* es un reto cauto, pero crítico, a la concepción absoluta de belleza que los "augusteos" habían establecido por cuanto propone conceder el mismo rango de ésta al nuevo concepto de lo sublime.

Al propio tiempo, Burke asignaba las emociones más fuertes a lo sublime, de modo que lo bello quedaba limitado por defecto a los aspectos más exquisita y refinadamente formales. Nos sentimos en presencia de lo sublime —afirmaba Burke— siempre que nuestras emociones se deben a dolor o a peligro. Es manifiesto que su definición de lo sublime guarda relación con la definición aristotélica de lo trágico, pues lo trágico en Aristóteles da lugar a las emociones de piedad y terror. Así, lo sublime representa las emociones profundas que el hombre siente frente a la vastedad de lo que le rodea; como en todo movimiento romántico (por ejemplo, en el existencialismo actual) se pone el acento en la emoción de la "Angst" o angustia, la sensación humana de anulación y soledad. Con la gran amplitud dada a lo sublime, Burke sólo podía definir lo bello por su pequeñez, suavidad o dulzura, su amoroso refinamiento; resulta evidente la derivación de que la belleza sólo es un atributo secundario.

Burke no había desencadenado un ataque frontal contra los cánones "augusteos" de la belleza absoluta, sino que los había desbordado por el flanco. Las consecuencias de su ingeniosa rebelión llegaron lejos. Para los "augusteos" no había sido bello nada que no fuera claro; después, lo sublime había de presentar contornos vagos y borrosos. Para los "augusteos" no era bello lo que no estuviera expresado con

ponderación; después, lo sublime había de ser retórico e impetuoso. Para los "augusteos", la belleza equivalía a civilización, pero luego lo sublime creó el gusto por la poesía antigua y primitiva. Casi inmediatamente, un poeta escocés, James Macpherson, encontró exponentes espléndidos de poesía popular gaélica que respondían a la perfección al análisis de lo sublime hecho por Burke. Poco tiempo después, el joven Thomas Chatterton descubría poemas medievales igualmente románticos, pero, ay, la perfección y el sello romántico eran obra de simulación; aunque hábiles, el *Osian* de Macpherson y las baladas de Chatterton son en su mayor parte falsificaciones.

III

En 1759, Burke pasó a secretario particular de un político de segunda fila, y seis años después ocupó el cargo de secretario de un importante hombre político "whig". Cabe decir que Burke era un "whig" que se inclinaba al ala izquierda del partido, con la salvedad de que, a diferencia de la mayoría de los radicales, no era racionalista, y esta diferencia tuvo a la larga consecuencias importantes. Se encontró un escaño para Burke en el Parlamento, donde al año siguiente (1766) empezó a hacer uso de la palabra. Su primer discurso versó sobre la cuestión norteamericana.

Burke fue un defensor tenaz y elocuente de la causa de las colonias norteamericanas. Atacó las ambiciones dictatoriales de Jorge III y apoyó a John Wilkes en su larga lucha contra el rey. Durante algún tiempo fue diputado por la ciudad de Bristol, que vivía del comercio con Norteamérica. El apoyo prestado por Burke a la causa norteamericana en aquella época no era desinteresado, pues consta que estaba pagado al efecto por la colonia de Nueva York; sin embargo, la prestación de tal ayuda a un político necesitado era bastante corriente en el Parlamento británico de aquellos tiempos.

Las opiniones de Burke en la disputa con Norteamérica eran muy precisas. En primer lugar, acusaba al gobierno de Jorge III de disparatar en su propia política.

"No ha tenido nunca ningún sistema, ni acertado ni desacertado, sino que ha inventado a veces alguna mezquina historieta a fin de

salir lo mejor posible de los atolladeros en que arrogantemente se había metido, y ha tenido que someterse a todos estos cambios y expedientes, llenos de mezquindad y de malicia, para hacer frente a la derogación de una ley que no tenía el valor generoso, una vez visto y comprobado su error, de desechar de un modo honorable y justo" [1].

Ésta es la acusación que Burke expresa sucintamente en otro lugar diciendo que "no sabemos ni ceder ni imponernos".

Y en segundo lugar insistía en que era necesario apaciguar los ánimos de los norteamericanos para que el gobierno siguiera siendo posible. Éste era siempre su tema principal: que fuera cual fuere la justicia o injusticia de los impuestos, Inglaterra tenía que hacer frente a la realidad de la negativa norteamericana. "Nadie ha dudado nunca de que se puede pagar por el té un gravamen de tres peniques; pero por ningún producto se pagará ni tres peniques, ni un solo penique, cuando los ánimos están en general irritados y dos millones de personas están resueltas a no pagar" [2].

En un discurso posterior y de mayor grandeza sobre la cuestión norteamericana, Burke desarrolló este argumento con vigorosa penetración.

[1] EDMUND BURKE, *On Americam Taxation* (1774). El texto fundamental para el estudio de Burke lo constituyen sus obras completas. Véase *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, 12 vols. (Colonial Press, Boston, sin fecha). Deben señalarse otros dos libros esenciales: *The Correspondence of the Rt. Hon. Edmund Burke: Between the Year 1744 and the Period of his Decease in 1797*, edit. por Charles William, Earl Fitzwilliam y el Tte.-Gral. Sir Richard Bourke, K. C. B. (Londres, 1844); y ARTHUR P. I. SAMUELS, *The Early Life, Correspondence and Writings of the Rt. Hon. Edmund Burke LL. D.*, con una introd. y capítulos complementarios sobre las colaboraciones de Burke en el *Reformer* y el papel que desempeñó en la *Lucas Controversy* (1748) por el Hon. ARTHUR WARREN SAMUELS (Cambridge, 1923). Sin embargo, la *Correspondence* será sustituida por la obra en ocho vols. *The Correspondence of Edmund Burke*, edit. por Th. W. Copeland, de la que hasta la fecha ha aparecido un volumen (Cambridge y Chicago, 1958); a juzgar por éste, se trata de una edición excelente y definitiva.

[2] *On American Taxation.* Es posible que Burke basara su cálculo de la población de las colonias americanas en las previsiones que Benjamín Franklin hizo en 1751, en las que hablaba de "ese millón de personas que acaso se duplique cada veinticinco años".

"Para mí, la cuestión no es si se tiene derecho a hacer miserable al pueblo; la cuestión es si no conviene hacerlo feliz. No es lo que un abogado me diga que *puedo* hacer, sino lo que el humanitarismo, la razón y la justicia me dicen que debiera hacer. ¿Es peor un acto político por ser generoso? ¿No es justa más concesión que la que se hace por no tener derecho a retener lo que se concede? ¿O disminuye la gracia o la dignidad de renunciar al ejercicio de un odioso derecho por tener títulos en abundancia y disponer de arsenales llenos de armas para hacerlos valer?" [3].

Si se hubieran escuchado estos sensatos y útiles argumentos —si Jorge III hubiera sido capaz de escuchar tal razonamiento—, con toda probabilidad no hubiera habido ruptura con Norteamérica.

IV

Burke se oponía a la política de Jorge III basándose en el argumento de la conveniencia política; en sus discursos es difícil encontrar afirmaciones de principio a favor de Norteamérica. En el fondo, Burke desconfió siempre de cuantos pretendían inspirarse en principios categóricos. En cierto sentido fue un precursor de esa escuela moderna de historiadores que creen que los principios de la historia los advertimos "a posteriori", pero que mientras los acontecimientos se desarrollan actuamos ajustándonos a la conveniencia. Todos los actos del Estado —afirman estos historiadores— son actos particulares; no se acomodan a principios, sino que van conjugándose uno por uno para determinar los principios que luego descubrimos en ellos.

No obstante, en aquella época Burke sí tenía presente en sus argumentaciones una idea constante y fundamental: la de que la autoridad emana del consentimiento del pueblo. De hecho, su convicción de que las medidas políticas deben estar informadas por el buen sentido y no por principios lo justificaba con el argumento mismo de que cabe confiar en que la inmensa mayoría de la gente sea sensata, pero no que comprenda los principios. "Es muy raro que la gente se equivoque en sus impresiones en punto a la mala dirección de los asuntos públicos, tan raro como que acierte al tratar de adivinar sus

[3] EDMUND BURKE, *On Conciliation with the Colonies* (1775).

causas." Si la masa de la población cree que el gobierno yerra, entonces es al menos probable que su impresión esté justificada. "Yo no soy de esos que creen que el pueblo no se equivoca jamás. Se ha equivocado, a menudo y de medio a medio, en otros países y en el nuestro, pero sí digo que, en todas las disputas entre el pueblo y sus gobernantes, las probabilidades de razón a favor del pueblo deben concederse por lo menos a la par." Ésta es la única base en que Burke está dispuesto a confiar, es decir, que, en definitiva, toda autoridad ha de emanar del pueblo de los gobernados. No puede apelarse a ningún derecho absoluto, ni por los gobernantes ni por los gobernados; sólo puede existir la certidumbre de que el derecho que los gobernantes ejercitan, sea el que fuere, lo tienen de aquellos a quienes gobiernan: "El rey es el representante del pueblo, lo mismo que los Lores, lo mismo que los Jueces. Son todos fiduciarios del pueblo, igual que los Comunes, pues ningún poder se concede exclusivamente para el titular, y si bien el gobierno es ciertamente una institución de autoridad divina, sus formas y las personas que lo administran tienen su origen en el pueblo" [4]. No es una doctrina cómoda, ni siquiera por razones de conveniencia, toda vez que cabe interpretarla de muy distintos modos; y, desde luego, Burke la interpretó de distintos modos en diferentes momentos de su vida, pero fue la única base en que fundó su constante defensa de la Norteamericana disidente.

V

En el siglo XVIII, el Parlamento inglés gobernaba directamente las colonias norteamericanas, pero administraba indirectamente el subcontinente indio. En teoría, la India todavía estaba gobernada por sus príncipes, y sólo su comercio estaba en manos de un ingente monopolio inglés, la Compañía de las Indias Orientales. Sin embargo, en la práctica, esta compañía era tan poderosa, que dominaba la política india, ejerciendo también fuerte influencia en la metropolitana. Por ejemplo, fue para ayudar a la Compañía, que tropezaba con dificultades en la crisis de 1772, por lo que el Parlamento la autorizó a exportar

[4] EDMUND BURKE, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770).

té a Norteamérica sin que pagara previamente impuestos en Inglaterra, provocando así el famoso Motín de Boston.

Burke había atacado el poder de la Compañía de las Indias Orientales y en aquella época llevaba a cabo una enérgica campaña contra uno de los dirigentes de la empresa, Warren Hastings. Las principales acusaciones hechas por Burke no carecían de fundamento: como otros funcionarios de la Compañía, Hastings había explotado su posición en la India para comportarse como un déspota y enriquecerse. Burke contaba con el apoyo del partido liberal en su ataque contra tales abusos, y Hastings fue sometido a proceso por el Parlamento; sin embargo, a medida que iban adelantando los preparativos para el proceso y durante éste (que duró siete años), de 1788 a 1795, Burke fue convirtiéndolo cada vez más en lucha de carácter personal contra Hastings. Sus discursos fueron cada vez más destemplados, su actitud presentó cada vez más aire de venganza y sus acusaciones resultaron cada vez más desenfrenadas. En 1789, Burke fue censurado en toda regla por el Parlamento a causa de una de sus acusaciones más insensatas, siendo posible que, a la larga, su violencia acabara por ayudar a Hastings, que fue absuelto.

Había dos razones para la desconfianza que hacia Burke sentían sus colegas. Una era la violencia con que se expresaba y actuaba. Se entregaba a accesos de ira, daba la sensación de carecer de todo sentido de la proporción e incluso sus más grandes discursos estaban (como lo ha expresado con tacto su biógrafo moderno) "afeados por un uso abundante de frases injuriosas y faltas de buen gusto" [5].

Este desenfreno de la oratoria de Burke resultaba molesto a sus colegas. Para Burke representaba, naturalmente, un atributo de lo sublime, una forma de exuberancia goticista semejante, por ejemplo, al poema *El Bardo* de Thomas Gray y a los libros proféticos de William Blake. Para sus colegas, sin embargo, la fraseología de Burke se asemejaba a los furores evangélicos con que, en su opinión, John Wesley y George Whitefield deslustraban sus prédicas. Esto es lo que el siglo XVIII calificaba de "entusiasmo", término condenatorio que equivalía más o menos a enfervorización e histerismo, y que se consideraba de mal gusto. Y en efecto, en los símiles de que Burke se servía había siempre algo de vulgar. Véase un ejemplo característico tomado de uno de sus primeros discursos:

[5] PHILIP MAGNUS, *Edmund Burke: Selected Prose* (Londres, 1948), p. 12.

"A comienzos de siglo alguna de estas colonias importaban trigo de la madre patria. Luego, durante algún tiempo, el viejo continente se ha alimentado del Nuevo Mundo. La escasez que habéis sentido se hubiera convertido en hambre devastadora si esta hija de vuestra vejez, con verdadera piedad filial, con caridad romana, no hubiera dado todo el pecho de su exuberancia juvenil a la boca de su exhausta progenitora" [6].

Y cuando Burke se puso a atacar a Warren Hastings, sus vuelos a la región de lo sublime perdieron ya todo contacto con la realidad.

"Su crueldad deja atrás a su corrupción, pero hay algo en su hipocresía que es más terrible que su crueldad, pues en el momento mismo en que a manos llenas ejecuta una proscripción o quita el pan a centenares de nobles y propietarios de un gran país, sus ojos se anegan en lágrimas y trasforma el precioso bálsamo que mana de la humanidad herida, y que es su mejor medicina, en un veneno fatal, enconado y mortal para la raza humana" [7].

El resultado fue que los diputados dejaran de escuchar las efusiones oratorias de Burke. Cuando se ponía a hablar de la India, lo que hacían era levantarse y marcharse, hasta tal punto, que la facilidad de Burke para dejar desierto el salón del Parlamento le valió el apodo de "el gong" *(the dinner bell)*.

El segundo motivo por el que el Parlamento desconfiaba de Burke era de naturaleza más sólida y concreta. Recurriendo de nuevo a la fórmula de su biógrafo moderno, "en cuestiones de dinero, la familia de los Burke olía mal" [8]. Los hechos han sido comprobados cuidadosamente en la actualidad, presentando un cuadro notable de la actuación política de un hombre de gran nobleza de miras en el siglo XVIII [9].

[6] *On Conciliation with the Colonies.*

[7] EDMUND BURKS, *Speech on the Sixth Article of Charge in the Impeachment of Warren Hastings* (1789).

[8] MAGNUS, *op. cit.*, p. 14.

[9] Véase la biografía de PHILIP MAGNUS, *Edmund Burke* (Londres, 1939). Esta obra, que se sirve de los llamados "Wentworth papers", era hasta ahora la mejor biografía de Burke, aunque no la definitiva. La de CARL B. CONE, *Burke and the Nature of Politics: The Age of American Revolution* (Lexington, 1957), se basa en los mismos documentos y se propone suplantar la monografía de Magnus; se ha anuciado un segundo volumen. THOMAS W. COPELAND, *Our Eminent Friend Edmund Burke: Six Essays* (New Haven, 1949), hace, especialmente en el cap. 2, una detenida exposición de los asuntos financieros

Edmundo Burke era muy afecto a su familia, a su mujer y a su hijo, y también a su hermano Richard y a un primo lejano, llamado William Burke, todos los cuales vivían con él y a expensas suyas. Richard y William Burke eran especuladores que vivían o procuraban vivir en gran parte del fraude, y las fortunas de Edmundo Burke estaban relacionadas con sus maniobras. Por ejemplo, en la época en que Burke atacaba al gobierno por la política que seguía en Norteamérica, al propio tiempo trataba privadamente de inducirlo a conceder a Richard una exclusiva importante y absurda en las Antillas. En la época en que atacaba la política del gobierno en la India declaró que no tenía intereses en las acciones de la Compañía de las Indias Orientales, cuando en realidad su familia especulaba precisamente con tales acciones. Y, hecho el más notable de todos, en los años en que incriminaba a Warren Hastings, no escatimaba esfuerzos para ayudar a su primo William (al que le había encontrado un empleo en la India) en la realización de dos planes para estafar al erario, planes que eran claramente deshonestos.

Burke no era deshonesto; no trataba con toda intención de adaptar su actuación política al afán de salvaguardar su hacienda, pero se engañaba a sí mismo sobre el efecto que la necesidad económica surtía sobre sus propios motivos, y al final era ya incapaz de apreciar la verdadera naturaleza de los móviles que lo impulsaban. No se veía a sí mismo como lo veían los demás, y se indignaba de que pensaran que su visión política pudiera estar deformada por su interés personal. En resumen, carecía de criterio y de perspectiva, por lo cual nadie quiso llamarlo a formar parte de un gobierno. En particular le faltaba el juicio necesario para darse cuenta de que era una falta de tacto tronar en público contra la corrupción económica en política.

"¿Es que no sabemos que hay muchos hombres que esperan, que a duras penas esperan el desenlace de esta acusación para abrir las compuertas de toda la riqueza corrupta de la India, adquirida con la opresión de aquel país, a fin de corromper las libertades del nuestro

de Burke; en general, abre nuevas perspectivas en los estudios sobre Burke. Sin embargo, la monografía definitiva sobre las actividades financieras de Burke es la obra de DIXON WECTER *Edmund Burke and his Kinsmen: A Study of the Statesman's Financial Integrity and Private Relationships* (Boulder, Colorado, 1939).

y llenar el Parlamento de hombres que hoy son blanco de su indignación? Hoy, los Comunes de la Gran Bretaña persiguen legalmente a los delincuentes de la India; mañana, los delincuentes de la India quizá se conviertan en los Comunes de la Gran Bretaña" [10].

VI

En 1789 dio comienzo la Revolución francesa; el 14 de julio de aquel año el pueblo parisiense tomó al asalto la Bastilla. Muchos "whigs" se mostraron encantados del derrumbamiento del gobierno absolutista en Francia y de que se convocaran asambleas representativas, y saludaron la Revolución como el comienzo de la democracia en el continente europeo. Charles James Fox, el líder del partido "whig", escribía entusiasta: "¡Es el acontecimiento más grande que haya habido jamás en el mundo y, con mucho, el mejor!" [11].

Había en Inglaterra un club "whig" llamado la "Revolution Society", la Sociedad de la Revolución, que todos los años se reunía en noviembre para conmemorar la revolución incruenta de 1688, año en que Inglaterra llamó a Guillermo y María, que se encontraban en Holanda, para deponer a su autocrático soberano. En aquel año, el discurso de conmemoración corrió a cargo de uno de los líderes intelectuales del disentimiento racionalista, el Dr. Richard Price, que al instante estableció un paralelo entre la Revolución inglesa de 1688 y la Revolución francesa de 1789, acerca de la cual decía: "He vivido lo suficiente para poder ver mejor comprendidos que nunca los derechos del hombre, y ver ansiando la independencia a naciones que parecían haber perdido toda noción de libertad. Me ha sido dado asistir al espectáculo de treinta millones de personas, indignadas y resueltas, rebelándose contra la esclavitud y clamando con voz irresistible por la libertad, su rey llevado en triunfo y un monarca arbitrario rindiéndose a sus súbditos" [12]. Al clausurarse la reunión, la So-

[10] EDMUND BURKE, *Speech on the Impeachment of Warren Hastings, Fourth Day* (1789).

[11] Citado en EDWARD LASCELLES, *The Life of Charles James Fox*, 2.ª ed. (Londres, 1939), p. 213.

[12] *Ibid.*, pp. 214-215. A Richard Price se le tenía por una autoridad en cuestiones de demografía, pero su cálculo de la población de Francia en 1789 peca por exceso.

ciedad de la Revolución cursó un mensaje de felicitación a la Asamblea Nacional francesa.

Desde los primeros momentos, Edmundo Burke se había sentido inquieto ante la Revolución francesa, y el discurso del Dr. Price, pronunciado en momentos en que se recibían noticias alarmantes de violencias cometidas por la plebe en Francia, lo hizo estallar. En la primera sesión parlamentaria de 1790 se peleó en público con su jefe, Fox. En dichas fechas se estaba viendo el proceso contra Warren Hastings, y Burke era presa de gran tensión emocional. En aquella ocasión asestó toda su ira contra la Revolución francesa y a fines de 1790 publicó sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* la obra que indignó a Tom Paine y que en 1791 le movió a escribir *The Rights of Man.*

VII

Probablemente, las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* no contribuyeron gran cosa a formar la opinión pública en Inglaterra, que ya se iba volviendo contra Francia. Pero, al igual que su anterior libro sobre lo sublime y lo bello, ejercieron profundo efecto para consolidar el cambio operado en la opinión pública. Una vez más, Burke volvía a enfocar el tema con entusiasmo romántico. En las *Reflexiones* figura un pasaje que confirma este aspecto en su versión más elocuente y que vale la pena reproducir.

"Hace ahora dieciséis o diecisiete años que vi en Versalles a la Reina de Francia, entonces Delfina, y sin duda que este mundo terreno que ella parecía apenas tocar no se ha visto iluminado nunca por visión más deliciosa. La vi justamente sobre el horizonte, exornando y animando la alta esfera en que estaba empezando a moverse, fulgurante como la estrella de la mañana, llena de vida, de goce y de esplendor. ¡Oh, qué revolución ésta! ¡Y qué corazón habría yo de tener para contemplar sin emoción aquella elevación y este derrumbamiento! ¡Cuán poco podía yo figurarme, cuando añadió títulos de veneración a los de un amor entusiasta, distante, respetuoso, que alguna vez había de verse obligada a llevar oculto en el seno el cruel antídoto contra la desgracia! ¡Qué lejos estaba yo de imaginar que había de vivir lo suficiente para ver tantos desastres abatirse sobre ella en una nación de hombres valerosos, en una nación de hombres de honor y de caballeros! Pensaba yo que diez mil espadas se habrían desenvainado en el acto para vengar una simple mirada que amenazara con ofenderla. Pero la época de la caballerosidad ha desaparecido. Ha triunfado la de los sofistas, economistas y calculadores, y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre. ¡Nunca, nunca más conoceremos ya aquella generosa lealtad hacia el rango y el sexo, aquella orgullosa sumisión, aquella obediencia digna, aquella subordinación del corazón, que mantenía vivo, incluso en la servidumbre, el espíritu de una exaltada libertad!" [13].

El amigo más íntimo de Burke que entonces colaboraba con él en el proceso contra Hastings le hizo enfurecerse calificando aquel escrito de "puros perifollos". Pero ¿qué quiere decir, por ejemplo —que quiere decir para los franceses—, la afirmación de que algunos sentimientos "mantenían vivo, incluso en la servidumbre, el espíritu de una exaltada libertad"? Bien justificado estaba el amigo de Burke al decir con áspero desdén: "daría algo porque me dejarais enseñaros a escribir en cristiano" [14]. Sin embargo, a la gente le gustaba el modo en que Burke escribía en cristiano. A la gente le gustaba llorar, como el mismo Burke decía que había llorado, con sus frases de alabanza a María Antonieta, y la gente empezaba a alarmarse ante el cariz que la Revolución francesa iba tomando.

La Revolución francesa creó una nueva alineación en la política inglesa, en que fue característico el cambio de posición del propio Burke. Durante todo un siglo, desde la Revolución incruenta de 1688, habían existido dos partidos políticos: los liberales y los conservadores, los "whigs" y los "tories". Esta división se había mantenido por encima de todas las grandes cuestiones, entre ellas, por ejemplo, la Revolución americana: la mayoría de los "whigs" se habían puesto

[13] EDMUND BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1789).

[14] Este comentario de Philip Francis, que compartió con Burke casi todo el peso del proceso contra Hastings, lo cita MAGNUS en *Edmund Burke: Selected Prose,* p. 13. Véase también la apasionada defensa que hace Burke de lo que había escrito en su carta a Philip Francis (1790) y que se cita en las pp. 81-83. SOMERSET MAUGHAM tiene un ensayo sobre Burke, "The Style of Burke", que figura en su libro *The Vagrant Mood* (Garden City, 1953). Más sobre esto se encontrará en GILBERT HIGHET, *The Classical Tradition* (Oxford, 1949), que, aunque no dedica ningún capítulo a Burke, sí se ocupa de pasada de él y de su estilo.

del lado de los norteamericanos. Pero entonces resultaba claro que se habían formado dos grupos de "whigs": de un lado, los románticos como Burke; del otro, hombres de temple racionalista y anticonformista como Price y Paine, que eran los últimos herederos de una época racionalista. Claro está que la división no era tajante y que existían muchas excepciones individuales; pero, en términos generales, los racionalistas procedían, en la mayoría de los casos, de la nueva clase industrial o simpatizaban con ella; los románticos, en cambio, pertenecían a la vieja tradición "whig" de las grandes casas aristocráticas. Después de la Revolución francesa, las dos facciones del partido "whig" se separaron, y los románticos se unieron a Jorge III y al Gobierno conservador. Los otros, dirigidos por Fox, sufrieron dos años de humillación y de persecución política, durante los cuales se negaron por algún tiempo a asistir a las sesiones del Parlamento en absoluto.

Los "whigs" que se pasaron al gobierno hicieron lo que hacen siempre los que cambian de posición —como han hecho en años recientes los ex-comunistas—: hicieron protestas de sentimientos antirrevolucionarios con más fuerza aún que los conservadores. El duque de Richmond, cuando en 1804 presidió el proceso contra el poeta William Blake por sedición, agobió al tribunal explayándose sobre sus sentimientos realistas [15]. Y fue el propio Burke el que, a principios de 1790, por primera vez en su vida se negó a apoyar una moción liberal en favor de la tolerancia religiosa porque —decía— toda medida de reforma no haría más que reforzar la influencia de la Revolución francesa y contribuiría a socavar el tradicional estado de cosas en Inglaterra. Después de esto no había reforma que pudiera triunfar. Ni siquiera William Wilberforce pudo ya conseguir apoyo para su campaña contra la esclavitud.

VIII

Edmundo Burke fue un personaje complejo y de extraordinario interés, que se encontró a caballo sobre una divisoria histórica. De

[15] Para un estudio de este episodio encuadrado en el marco de la época, véase J. BRONOWSKI, *A Man Without a Mask* (Londres, 1944).

un lado estaba la Revolución americana, que gozaba de amplio apoyo en la opinión pública británica. De otro, la Revolución francesa, que alarmaba a los hombres que tenían bienes en Inglaterra, y que, con el tiempo, después del auge de Napoleón, tuvo contra ella todo el peso de la opinión pública inglesa.

Burke no trató de conciliar su apoyo a una revolución y su oposición a otra invocando principios. Como otros muchos (lo mismo en Norteamérica que en Inglaterra), consideraba que la Revolución americana estaba en la línea de la tradición histórica con arreglo a la cual se habían desarrollado las constituciones democráticas, y que la Revolución francesa, en cambio, se salía de tal tradición [16]. Por una parte, él y otros sentían así porque la Revolución americana estaba más alejada y, por tanto, era menos probable que se propagara a Inglaterra. Por otra, sentían que la Revolución americana la hacían hombres como ellos y no la plebe descalza y famélica. Y por último —extremo muy importante—, sentían que la Revolución americana sólo afectaba a la reordenación del poder político, pero que la francesa constituía un designio para privar de sus bienes a la gente acomodada.

Burke no abogaba por un principio político. En la carta en que justificaba su ruptura con los liberales, decía claramente lo que desde el principo iba ya implícito en su modo de ver. "Los problemas políticos no conciernen primariamente a la verdad o a la falsedad; se

[16] Sobre las tergiversaciones a que Burke sometió el tema de la revolución, así como sobre los efectos del romanticismo en su pensamiento político, véase BRUCE MAZLISH, "The Conservative Revolution of Edmund Burke", *The Review of Politics* (enero, 1958). No existe ningún estudio crítico moderno completo y de primer orden sobre Burke. Aunque el *Burke* de LORD MORLEY (Nueva York, 1879) está bien orientado, hoy puede considerarse completamente anticuado, tanto en lo que respecta a los hechos referidos como a los juicios emitidos. El ensayo de WOODROW WILSON, "The Interpreter of English Liberty", en *Mere Literature and Other Essays* (Boston, 1896), arroja luz sobre la filosofía política de Burke y sobre la del autor. La relación entre Burke y Rousseau se estudia en A. M. OSBORN, *Rousseau and Burke* (Londres, 1940). ALFRED COBRAN analiza la relación entre Burke y Locke, así como la influencia del primero sobre los poetas laquistas en *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* (Londres, 1929). En las *Essays on Government* (Oxford, 1945) de ERNEST BARKER, figura un ensayo muy bien hecho sobre "Burke and his Bristol Constituency", que aclara el concepto de la "representación virtual" en Burke.

refieren al bien o al mal. Lo que en definitiva sea susceptible de producir males es políticamente falso; lo que sea productivo de bien es políticamente acertado." Pero las derivaciones de esta concepción hedonística del gobierno son desdichadas. Está muy bien señalar, como señaló Burke, que "en cuanto se quita algo a los plenos derechos de los hombres a gobernarse cada cual a sí mismo y se tolera cualquier limitación artificial de tales derechos, a partir de ese momento toda la organización del gobierno se convierte en una cuestión de conveniencia. Esto es lo que hace de la constitución de un Estado y de la debida distribución de sus poderes una cuestión que requiere la más delicada y compleja habilidad. Exige un profundo conocimiento de la naturaleza humana, de las necesidades humanas y de cosas que facilitan o entorpecen los varios fines que han de perseguirse mediante el mecanismo de las instituciones civiles" [17]; está muy bien emplear estas hermosas y negativas frases, pero el quid sigue siendo que "toda la organización de gobierno se convierte en una cuestión de conveniencia". ¿Conveniencia de quién?

La concepción antirracionalista de Burke no le permitió establecer como principio la conveniencia del pueblo; no podía, como pudo Jeremías Bentham, proponer la máxima suma de felicidad para el mayor número posible de humanos. En cambio, en cierto momento había afirmado que era oportuno consultar la conveniencia del pueblo, que "en todas las disputas entre él y sus gobernantes, las probabilidades están al menos a la par a favor del pueblo". Pero luego, cuando atacaba a la Revolución francesa, desmentía la afirmación a que se había aferrado en la Revolución americana; el derecho del pueblo a tener voz para dirimir su descontento con sus gobernantes. El pueblo ya no era sencillo y noble, y arrastrado por su propia retórica escribió en estos términos:

"El oficio de peluquero o del que hace velas de sebo no puede ser motivo de honor para nadie, para no hablar de otras varias ocupaciones más serviles. Todos esos hombres no deben sufrir opresión por parte del Estado, pero el Estado sufrirá opresión si se permite que ellos, individual o colectivamente, gobiernen."

Era una observación de poco tacto en época de Richard Arkwright, que había sido peluquero, y de Benjamin Franklin, cuyo padre había sido fabricante de velas de sebo.

[17] *Reflections on the Revolution in France.*

Burke abandonó, pues, su primera noción, de que es conveniente para el gobierno contar con el apoyo del pueblo. En cambio, al final afirmaba que las constituciones se forman mediante un largo proceso de ajuste entre el gobierno y el pueblo, proceso que no debe perturbarse violentamente. Como otros hombres de su época, fue derivando hacia una reverencia romántica a la historia considerándola la gran curandera, la diosa del cambio, pero del cambio imperceptible. Entendía el pasado como una fuente providencial de buen sentido, y la constitución de Inglaterra como su creación mejor. Creía que los cambios provocados por la revolución incruenta de 1688 habían hecho la constitución tan perfecta, que sólo podía atribuirse a la intervención directa de Dios. Los viejos "tories" de la época augustea hubieran considerado esto simple sentimentalismo, y hubieran insistido en que o se han de tener buenas razones contra el cambio o buenas razones a su favor. Pero la edad de la razón se había derrumbado y Burke era el representante de nuevas pasiones. Los conservadores del siglo XIX y en particular su líder, Benjamín Disraeli, se apropiaron la mística concepción burkiana del pasado. Al término de una vida agitada que nunca cumplió su promesa, Burke se convirtió de hecho en lo que siempre había sido de carácter: el fundador del conservadurismo romántico.

CAPÍTULO XXIV

JEREMÍAS BENTHAM

I

DURANTE la reacción registrada en Inglaterra después de las guerras con Francia se creó una nueva generación de reformadores que abjuraron la fe en los derechos naturales, desacreditados por los excesos jacobinos, orientándose, en cambio, hacia una doctrina distinta: el utilitarismo. Encontraron su jefe y guía en un hombre aparentemente apolítico y bastante desvaído: Jeremías Bentham. Apoyándose en gran parte en su nombre y en su doctrina, la clase media inglesa avanzó hacia la conquista del poder político sin recurrir a la revolución. Adam Smith había aportado la ideología para llevar a cabo una revolución económica pacífica; Jeremías Bentham proporcionó el estandarte filosófico bajo el cual se llevó a cabo la "revolución legislativa".

En época de Bentham hacía ya años que se había dejado petrificar el sistema jurídico inglés. Bajo el temor de la Revolución francesa y la amenaza de las guerras napoleónicas, la menor crítica se interpretaba como tendencia a la sedición [1]. En Inglaterra había jueces, como Lord

[1] Cf. PHILIP A. BROWN, *The French Revolution in England* (Londres, 1923). El episodio que sigue se refiere a la carta de Lord Ellenborough, reproducida en *Private Papers of William Wilberforce*, edit. por A. M. W. Wilberforce (Londres, 1897).

Eldon, que mantenían que la más leve modificación de la antigua textura jurídica equivalía a fomentar el sentir revolucionario: las cosas —decían— había que dejarlas exactamente como estaban. Quizá dos ejemplos sean el mejor modo de reflejar el estado de opinión entonces imperante.

El primero se refiere a William Wilberforce y al intento que hizo durante las guerras napoleónicas de combatir la trata de esclavos. Wilberforce invitó a apoyar su causa a uno de los lores ingleses más liberales de la época y éste contestó con una larga carta, llena de peros y cautelosidades, en la que declaraba que estaba completamente de acuerdo con Wilberforce, que ningún cristiano podía pensar de otra manera, *pero* que, en medio de tan terribles circunstancias, el más mínimo cambio en las leyes del país hubiera abierto las puertas de Inglaterra a la revolución. Por ello, el gran lord se veía obligado a decir que no le era posible asistir a una reunión convocada para oponerse al empleo de barcos ingleses en la trata de esclavos porque temía que pudiera ponerse en peligro todo el sistema de leyes y ordenamientos establecidos.

Otro ejemplo más impresionante aún se relaciona con el empleo de polvos para el pelo. Hacia 1795 hubo en Inglaterra gran escasez de pan. Jorge III, gran aficionado a la agricultura, quiso dar ejemplo de economía de trigo y tomó la decisión de dejar de empolvarse el pelo, porque los polvos empleados con tal objeto se fabricaban con almidón y el almidón se obtiene del trigo. Era ésta una propuesta razonable y generosa por parte del monarca, pero encontró la oposición bastante airada de algunos de los secuaces de Pitt, los cuales argumentaban que era fundamental la distinción en el vestir entre las clases altas y las clases bajas; si se suprimía la costumbre de empolvarse el pelo, se acabaría la distinción de clases y el jacobinismo encontraría las puertas abiertas para entrar en el país.

En este ambiente de semihisterismo elaboró Bentham sus doctrinas utilitaristas y trató de llevar a cabo una reforma jurídica. En vez de vagos "derechos naturales" o místicos "derechos históricos", Bentham proponía una "nueva ciencia", la ciencia del Derecho, para justificar los cambios que proponía. Enseñaba a los hombres a gobernar ajustándose a la sencilla norma de "la máxima suma de felicidad para el mayor número de personas", lo que en la práctica podía determinarse mediante un "cálculo felicífico". Trató, pues, de establecer un módulo

externo susceptible de cálculo matemático con el que se pudiera medir la obra del legislador. Afirmaba que de la reforma legislativa había hecho una cuestión, no de "capricho" ni de benevolencia inculta, sino de lógica.

II

¿Qué clase de hombre era el que efectuó esta pacífica "revolución"? Nacido en 1748, Bentham fue una especie de niño prodigio. Contando cuatro años de edad se consagró al estudio del latín y poco después al del violín y de la lengua francesa. A los doce ingresó en la Universidad de Oxford, donde permaneció durantes tres años, terminados los cuales, plegándose a los deseos de su padre, emprendió estudios de Derecho. A partir de aquel momento se ocupó siempre de cuestiones jurídicas, pero la esperanza concebida por su padre de que se hiciera juez no fue nunca realidad; antes al contrario, el hijo precoz se convirtió en un eminente crítico del Derecho.

Disponiendo de medios de vida independientes, Bentham pudo dedicarse totalmente y sin reservas a la labor que se había propuesto realizar. Vivió una vida sencilla, un tanto austera; no se casó nunca y nunca iba a visitar a nadie de no ser "con algún fin determinado". Era abstemio y no tenía afición alguna a la poesía: "la prosa —decía— es cuando todas las líneas excepto la última llegan hasta el final de la página; poesía, en cambio, es cuando algunas de las líneas se quedan cortas". Sus únicas distracciones eran la música (tocaba al órgano obras de Händel y Corelli) y la jardinería. Él mismo a sabiendas se puso el apodo de "el eremita de Queen's Square Place" [2].

Con la austeridad del ermitaño puro y desinteresado, Bentham atrajo discípulos y seguidores; una contrapartida moderna podría ser el Mahatma Gandhi. Sin embargo, por singular ironía, despreciaba el ascetismo como teoría. Desde el punto de vista utilitarista, los "santos"

[2] *The Works of Jeremy Bentham* (que en adelante llamaremos *Works*), publicadas bajo la supervisión de su albacea, John Bowring, 11 vols. (Edimburgo, 1838-1843), vol. X, p. 509. El volumen X abarca las *Memoirs* de Bentham, incluso la *Autobiographical Conversation*, y epistolario. Sobre la vida de Bentham véase también CHARLES W. EVERELL, *The Education of Jeremy Bentham* (Nueva York, 1931).

eran haraganes [3]. En realidad, de los dos principios que se oponían directamente al principio de la máxima felicidad para el mayor número de personas, uno era el ascetismo, ya que en realidad glorificaba la desdicha [4]. No obstante, la faceta que sedujo a hombres como James Mill y Samuel Romilly era la del altruista y casi ascético "eremita de Queen's Square Place".

Volvamos a los años jóvenes de Bentham. Uno de los hechos que imprimieron nuevo rumbo a su vida se registró en el año de 1763, al escuchar las lecciones de Derecho de Blackstone, luego reunidas en 1765-69 para formar la famosa obra titulada *Commentaries*. Según él mismo refiere, "descubrí inmediatamente la falacia de Blackstone en cuanto a los derechos naturales" y se quedó tan absorto en su descubrimiento, que le fue imposible tomar apuntes [5]. Escribió, sin embargo, un *Comment on the commentaries* (Comentario a los comentarios) y en 1776 publicó anónima una parte de este escrito con el título de *A Fragment on Government*. En el *Fragmento*, Bentham ponía implacablemente al descubierto lo que según él era en Blackstone una mezcla vacía, pero altisonante, de "common law" y derechos naturales, rompiendo la rigidez jurídica que los *Commentaries* propugnaban. Característica de su opinión sobre Blackstone era la siguiente observación: "Su mano está hecha para adornar y corromper cuanto toca. Hace que la gente crea que ve para impedir que vea."

Jeremías Bentham atacó en todos sus escritos el concepto de derechos naturales, ataque que desplegó en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) y en sus *Anarchic Fallacies*, por él reunidas en 1785, pero no publicadas hasta mucho después. Afirmaba que tanto la Declaración americana de Independencia como la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano

[3] JEREMY BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Nueva York, 1948) (título reducido a *Introduction* en las citas), p. 12.

[4] El otro principio opuesto a la utilidad era el de simpatía y antipatía, es decir, el principio que hacía del simple capricho el patrón de lo justo y lo injusto.

[5] Véase además LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians*, 3 vols. (Nueva York, Londres, 1900); vol. I, p. 174. El vol. I de esta espléndida obra está dedicado exclusivamente a Bentham. En JOHN PLAMENATZ, *The English Utilitarians* (Londres, 1949), el cap. 4 trata de Bentham.

eran batiborrillos faltos de todo sentido, parecidos a las generalidades brillantes pero especiosas de Blackstone. Sobre la Revolución americana, a la cual era favorable, Bentham decía así: "¿Quién podrá no lamentarse de que una causa tan racional se base en razones mucho más susceptibles de suscitar objeciones que de refutarlas?" [6]. Toda ley de naturaleza coercitiva —señalaba— violaba necesariamente una declaración en que se afirmaba que los hombres tienen un "derecho natural" a la vida, la libertad y la propiedad. Si al menos —decía todavía en 1827— los colonos norteamericanos se hubieran remitido al concepto de utilidad. "En realidad, las colonias americanas no dijeron nada para justificar su revolución. No pensaron en la *utilidad*, y el *uso* estaba contra ellas. Ahora bien, la utilidad era el único argumento para la defensa. ¡En qué estado se encontraba entonces el intelecto humano!" Para reformar el "estado en que se encontraba el intelecto humano", Bentham exponía su doctrina de la utilidad.

En esencia, en dicha doctrina no había nada nuevo. Bentham la había tomado de David Hume y no hacía otra cosa que proseguir la labor de este último minando la fe en las "leyes naturales" y los "derechos naturales". Después de haber leído el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume dijo Bentham que "se le habían caído las vendas de los ojos" y se había "dado cuenta de que la *utilidad* era la prueba y medida de toda virtud". Pero no sólo Hume influyó en él. También Locke y, según admitía el propio Bentham, "Montesquieu, Barrington, Beccaria y Helvétius, pero más que nadie éste, me encauzaron hacia el principio de la utilidad".

Pero paulatinamente le fue satisfaciendo cada vez menos el empleo del término "utilidad". Bajo la inspiración de Priestley y de Beccaria, empezó "a formular esta sacra verdad: que la máxima suma de felicidad del mayor número de personas constituye el fundamento de la moral y de la legislación". Aunque abandonado después por Bentham, el término "utilitarista" ha subsistido para denominar a los pertenecientes a su escuela.

Es manifiesto que no había nada original en la doctrina benthamiana de la utilidad (sea cualquiera el término con que se la designe). Como reconoció John Stuart Mill, hijo de su discípulo James Mill:

[6] *Introduction*, p. 336. Véase STEPHEN, *op. cit.*, vol. I, p. 180, en cuanto a la oposición inicial de Bentham a la Revolución americana.

"En todas las épocas de la filosofía ha habido siempre una escuela utilitarista, no sólo desde los tiempos de Epicuro, sino desde mucho antes" [7]. ¿A qué se debe, pues, su fuerza en manos de Bentham?

Creemos que la respuesta está en dos factores, que juntos constituyen la grandeza de Bentham. El primero es esa afirmación vaga, pero esencial: los tiempos estaban maduros. Antes de la Revolución francesa, los "philosophes" habían podido avanzar bajo el estandarte de los derechos naturales, tradición larga y satisfactoria que se remontaba a los romanos; no había necesidad de invocar la utilidad. Los acontecimientos de 1789, sin embargo, demostraron que los derechos naturales podían ser un "cheque en blanco" sobre el futuro en espera de que las masas lo rellenaran con el derrocamiento de todo orden político. Hacía falta una defensa de la reforma que se basara en principios distintos de los "jacobinos", y la doctrina utilitarista de Bentham estaba bien al alcance de la mano.

La segunda razón por la que la "utilidad" cobró repentinamente vida con Bentham fue el empleo que de ella hizo. Cuando otros pensadores tendían a aplicar la utilidad exclusivamente al individuo, él tomó como medida de la moral *social* el axioma de la máxima felicidad del mayor número de personas. Con la antigua doctrina filosófica del hedonismo se creaba una filosofía política de utilitarismo. Aplicando metódica e inflexiblemente el patrón de la utilidad a las leyes penales y constitucionales de su época, las encontró deficientes; luego, basándose en la utilidad, elaboró códigos completos y lógicos que las sustituyeran.

De esta manera, Bentham proporcionó una doctrina, plena y meticulosamente elaborada y desarrollada en las minucias de la práctica, a un grupo —la clase media inglesa— que en aquellas fechas iba en busca de una ideología que no fuera la de los "derechos naturales" y le sirviera de base para llegar a dominar la vida política. La fusión de un movimiento de fuerzas sociales y de un movimiento de ideas convirtió al "eremita de Queen's Square Place" en un poderoso líder de la reforma política y económica.

[7] JOHN STUART MILL, *Dissertations and Discussions*, 3 vols. (Boston, 1865), vol. I, pp. 370-371.

III

Examinemos detenidamente la aplicación que hacía Bentham de la doctrina de la "máxima felicidad". Bentham venía a hacer la siguiente pregunta: "¿Para qué es un gobierno y su ordenamiento jurídico?" Y respondía que el objeto de la ley no era, como había dicho Locke, proteger la vida, la libertad y la propiedad del individuo; de hecho, el objeto del gobierno no era en realidad ocuparse del individuo *per se*. Tampoco lo era, como decía Rousseau, expresar la voluntad general. En cambio, en la concepción benthamiana, el objeto del gobierno y de sus leyes era dar a la población en general la mayor suma posible de felicidad. Y como el gobierno ha de optar entre lo que agrada a una persona y lo que agrada a otra, tiene que calcular y elegir científicamente "la mayor suma posible de felicidad para el mayor número de personas".

Los filósofos han sometido esta idea de Bentham a dos principales críticas. Preguntan, en primer lugar, qué razones hay para aceptar la utilidad como principio fundamental y la felicidad como un valor fundamental; y, segundo, caso de que el principio se acepte, cómo se podría medir en rigor la felicidad.

Siguiendo un característico procedimiento filosófico, Bentham se esforzó en replicar a la primera crítica demostrando que todos los principios que no fueran la utilidad eran erróneos. Pero, como él mismo en última instancia reconocía, la única respuesta verdadera era que el principio de utilidad es un axioma que en sí no está sujeto a prueba. "¿Es susceptible", decía, "de alguna prueba directa? Parece que no, pues lo que se utiliza para probar todo lo demás no puede a su vez probarse: una cadena de pruebas ha de dar comienzo en alguna parte. Aportar tal prueba es tan imposible como innecesario." Esto puede no haberles parecido una defensa satisfactoria a los críticos que no sienten simpatía por Bentham, pero, para él y para sus seguidores, el principio de la utilidad era como una visión que les guiaba a través de los laberintos del gobierno, y en cuanto tal no debía discutirse como si se tratara de un concepto corriente.

¿Y qué decir de la aritmética del placer y del dolor? ¿Cómo habría de llevarse a cabo un "cálculo felicífico"? Bentham consagró gran parte de su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* a explicar cómo había de medirse el valor, según lo llamaba él, de "un lote de placer o de dolor". La intensidad, la duración, la certidumbre, la proximidad, factores como éstos habían de tenerse en cuenta al estimar el valor de un placer o de un dolor [8]. Cuando se había calculado el valor de cada placer-dolor podía establecerse un "balance". "Súmense todos los valores de todos los *placeres* de un lado y los de todos los dolores del otro. El balance, si cae del lado del placer, expresará la *buena* tendencia del acto en conjunto con respecto a los intereses de esa persona *individual:* si cae del lado del dolor, la *mala* tendencia del acto en conjunto." Rematando su planteamiento contable, Bentham explicaba cómo, sumando las tendencias buenas y malas de un acto por lo que respecta a cada uno de los individuos interesados y obteniendo el total de todas estas sumas parciales podemos determinar la tendencia de cualquier acto en lo que atañe a la felicidad de la comunidad. Gran parte de su *Introducción* está dedicada a elaborar un catálogo de dolores y placeres y a establecer sus respectivos valores.

Para expresar la finalidad de semejante "cálculo felicífico", Bentham acuñó los verbos "maximize" (elevar al máximo) y "minimize" (reducir al mínimo): tratamos de elevar al máximo nuestros placeres y de reducir al mínimo nuestros dolores [9]. Esta teoría de la ponderación

[8] Bentham tomó directamente de Beccaria este análisis de los elementos que integran la gravedad de un dolor. Véase ELIE HALÉVY, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. de M. Morris (Boston, 1955), p. 21; estudio profundo y penetrante sobre Bentham y sus seguidores.

[9] La tentación de los seguidores de Bentham fue la de establecer una valoración monetaria de la felicidad. El mismo Bentham, en su "Codification Proposal", consideraba que el dinero représenta el placer y mostró de qué modo podría calcularse como si fuera una suma prestada a interés. (Cf. *Works*, vol. IV, p. 540, y STEPHEN, *op. cit.*, vol. I, p. 250).

A primera vista, la de Bentham parece una "ciencia" bastante tosca; sin embargo, todos nosotros, consciente o inconscientemente, hacemos algún cálculo más o menos parecido cuando vacilamos ante una decisión. Benjamín Franklin, ejemplo, solía establecer un balance de los pros y contras de sus actos, y hoy es corriente que los legisladores, antes de probar una determinada ley, oigan varias opiniones sobre cuánta "felicidad" o "desdicha" provocará; en efecto, éste es el objeto de las comisiones legislativas. Así, pues, por mucho que nos riamos de los "cálculos" de Bentham, su idea se acomoda a nuestros actos cotidianos y ejerce fuerte influencia sobre nuestro modo de entender la labor legislativa de un gobierno.

del placer y el dolor proporcionó a Bentham la clave de su método, así como de la finalidad del gobierno. Si la función primordial del gobierno era potenciar al máximo la felicidad y limitar al mínimo el dolor, podría desempeñarla recurriendo a las penas o castigos, y, de acuerdo con esta idea, Bentham elaboró una teoría de las "sanciones". Había cuatro "sanciones", o dolores y placeres, adscritos a los actos: las "físicas o naturales", las "políticas", las "morales o populares" y las "religiosas". De todas éstas, sólo la sanción política la imponía el legislador [10]. Adscribiendo consecuencias artificiales, esto es, penas o "sanciones políticas" a un acto que era contrario a la máxima felicidad del máximo número de personas, el legislador podría impedir que se cometiera dicho acto. Éste era el único deber del gobierno, que, por lo demás, había de "estarse quieto" [11].

Es evidente que para Bentham el gobierno no era un agente positivo, sino simplemente una fuerza coercitiva. Creía que el castigo es en sí un "mal", pero necesario "en cuanto promete impedir otro mal mayor". Como el castigo es el principal objeto del gobierno, se infiere que "todo gobierno es en sí un inmenso mal" [12]. Sólo un

Un principio del "minimax", como ha sido llamado, de mayor complejidad constituye la base del importante libro *The Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton, 1947) de JOHN VON NEUMANN y OSKAR MORGENSTERN, en que tratan de explicar la economía empleando como modelo juegos en que cada participante, en una situación en la que no domina todas las variables, procura elevar al máximo sus ganancias. Aunque empeñados en una empresa bastante semejante a la de Bentham, los dos autores, von Neumann y Morgenstern, sólo tienen desprecio por las burdas matemáticas de Bentham. La realidad, sin embargo, es que lo entienden mal y que su breve crítica no da en el blanco. "Expresión particularmente notable de la incomprensión popular de este seudo-máximo problema es el famoso enunciado según el cual la finalidad del esfuerzo social es el 'mayor bien posible para el mayor número posible de personas'. Un principio rector no puede formularse postulando que se potencien al máximo dos funciones (o más) simultáneamente" (p. 11).

[10] *Introduction*, cap. 3.

[11] Del empleo que hace Bentham de los símiles *económicos* se deduce que, a su juicio, el castigo era el principal "asunto" del gobierno. Decía, por ejemplo: "El valor del castigo no debe ser en ningún caso inferior al necesario para compensar el beneficio que reportó la infracción" (*Introduction*, p. 179); y también: "Cuanto mayor sea el daño ocasionado por el delito, tanto mayor es el *gasto* [el subrayado es nuestro] que a título de castigo debe exigirse del transgresor" (*ibid.*, p. 181).

[12] *Introduction*, p. 170. Cf. *Works*, vol. IX, p. 48.

conjunto de leyes elaboradas con arreglo a los principios de la utilidad podría "justificar" tal gobierno del "mal". Un buen código penal, declaraba Bentham, "estará concebido de tal manera, que el lugar mismo que se destina a un determinado delito indique la razón de que esté situado en él. Sirve para indicar no solamente que tales o cuales actos *son considerados* delitos, sino también *por qué deben serlo*... Para el súbdito es, pues, una especie de apología perpetua, que demuestra la necesidad de toda limitación que para la seguridad y prosperidad de cada individuo es indispensable imponer a la libertad de todos los demás."

IV

Ahora quizá se comprenda ya por qué a Bentham lo consideraban algunos un personaje "peligroso" y por qué a los libreros les daba miedo publicar sus libros durante el período de represión a partir de 1811 aproximadamente. Y podemos comprender por qué el ministro español Jovellanos, al que Bentham pidió un pasaporte para Méjico, decidió, según contó Lord Holland a Bentham, "que el carácter de jurisconsulto y de penalista podría acaso considerarse mala recomendación", por lo que propuso que como motivo de la petición de Bentham se pusiera "amor a la botánica y a las antigüedades".

¡Bentham, aficionado a las antigüedades! Esto era precisamente lo que no era y ésta era la razón de que fuera peligroso. La realidad es que representaba un desafío a los gobiernos que tenían por fundamento las antigüedades o, como Burke dijo, la "sabiduría de nuestros antepasados". El principio utilitario de Bentham significaba que a los gobiernos había que juzgarlos exclusivamente por su funcionamiento y que no había que aceptarlos simplemente por haber existido desde tiempo inmemorial. Ésta era la dinamita oculta en la "teodicea" jurídica de Bentham. Admitiendo que los gobiernos eran agentes coercitivos, recalcaba que su acción coercitiva solamente había de aceptarse si podían explicar lógicamente por qué los delitos eran delitos. La obediencia a los gobiernos sólo era necesaria si el gobierno era útil.

Las consecuencias políticas de la "polidicea" utilitarista de Bentham (si se nos permite acuñar un término a la característica manera benthamiana) eran importantes. Atacar las leyes tradicionales de Inglaterra

era atacar también a la clase que "tradicionalmente" se beneficiaba de dichas leyes: los intereses de los terratenientes. La propuesta de Bentham de que se codificaran las leyes de un modo racional y se midieran por un patrón de utilidad significaba en realidad el triunfo de la clase media comerciante.

Éste fue el aspecto "radical" de Bentham [13]. Llegando a las raíces del derecho socavó los fundamentos que sostenían la estructura social tradicional. Enfocando la atención no sobre el origen del derecho, sino sobre su aplicación o funcionamiento, no sobre el precedente, sino sobre la consecuencia, provocó un cambio trascendental tanto en la práctica como en la teoría política y legislativa.

Bentham no percibió inmediatamente la naturaleza radical de la codificación del derecho por él propuesta. Ingenuamente suponía que los que ocupaban el poder —el rey y el Parlamento— se solidarizarían inmediatamente con sus ideas y le encargarían de reformar el derecho inglés, y efectivamente, durante algún tiempo alimentó la ilusión de que estaba a punto de que le pidiesen que fuera el Solón de Inglaterra. Gradualmente, sin embargo, acabó por darse cuenta de que los gobernantes no identificaban su felicidad con la felicidad del mayor número posible de personas.

Bentham, cuya familia era monárquica extrema y que de joven había sido él mismo "tory", empezó a revolverse contra lo que llamaba los "intereses siniestros" [14]. Sacó la conclusión de que el único medio de identificar los intereses de los gobernados y de los gobernantes era hacer a estos últimos responsables ante los primeros, lo cual sólo podía lograrse reformando el Parlamento. Pero la evolución ideológica de Bentham fue lenta. Todavía en 1793 escribía al ministerio de Pitt reconociendo que algunos de sus tratados "podrían llevaros a tomarme por republicano. Si lo fuera, no lo disimularía,

[13] Cf. HALÉVY, *op. cit.*, p. 261, para la derivación histórica del término "radical". Para un estudio general sobre Bentham y el derecho, véase *Jeremy Bentham and the Law: A Symposium*, edit. por G. W. Keeton y G. Schwarzenberger (Londres, 1948).

[14] Sobre la primitiva inclinación de Bentham por los "tories", véase STEPHEN, *op. cit.*, vol. I, p. 180. El hecho de que a partir de 1807 se fuera apartando de la posición conservadora se debe en gran parte a la influencia de James Mill.

pero el hecho es que escribo incluso contra la *Reforma parlamentaria*, y sin haber cambiado nada en el modo de sentir."

Lo que Bentham quería realmente era una reforma administrativa y no parlamentaria. Su ciencia iba dirigida a hombres de Estado y reyes-filósofos, a los que quería enseñar a gobernar para el mayor bien del mayor número. Por tanto, si el gobierno se reformara a sí mismo, no habría necesidad de modificar el mecanismo de la representación política. En 1809 escribió en los siguientes términos a su amigo Mulford:

"Estoy trabajando de firme para ver si puedo llevar al público... a que ponga la atención en el sector jurídico... Es asombroso por demás ver que casos relativamente triviales de mal gobierno han vuelto a la opinión pública contra el Ministerio o más bien contra todos los ministerios llevándola a apoyar la Reforma parlamentaria como único remedio".

Pero también Bentham se convenció al fin de que el Ministerio no suprimiría la corrupción espontáneamente, por su propia iniciativa. Pasó, pues, a apoyar la Reforma parlamentaria y, como hombre lógico que era, recorrió hasta el final todo el camino emprendido. Cuando en 1818 le pidió Sir Francis Burdett que redactara un proyecto de ley de Reforma del Parlamento, contestó: "Nunca podría decidirme a dar mi nombre a un plan de Reforma del Parlamento en el que el sufragio no sea libre, y no veo cómo puede ser libre si no es amparándolo con la salvaguardia del secreto". A esta petición de voto libre y secreto Bentham añadió otra en que exigía Parlamentos anuales, hacía constar su inclinación a conceder el voto a las mujeres y se manifestaba reacio a la institución monárquica, la Cámara de los Lores y la Iglesia establecida. Habiéndose opuesto a la teoría de los derechos naturales, Bentham acabó abogando por las reformas jacobinas extremas.

Como puede verse por la limitada Ley de Reforma de 1832, había ido demasiado lejos para sus sostenedores de la clase media, que querían el sufragio para sí y no para las masas. Hasta 1885 no se impuso en Inglaterra el sufragio universal y hasta 1918 no obtuvieron las mujeres el derecho a voto. Incluso sus discípulos inmediatos, James Mill y el hijo de éste, John Stuart Mill, dudaban de que fuera bueno para los hombres ser gobernados por una mayoría absoluta

libre de toda traba [15]. Como decía John Stuart Mill: "¿Es bueno para la humanidad, en todos los tiempos y lugares, estar sometida a una absoluta autoridad de su mayoría?... ¿Es, decimos, condición propia del hombre, en todas las edades y naciones, estar sometido al despotismo de la Opinión Pública?" [16].

Sin embargo, las "consecuencias democráticas" de Bentham emanaban de su concepción del gobierno como si fuera simplemente un "agente de policía". No entendía el Estado como un ente moral y cultural, que estimula y educa a sus miembros en un "modo de vida". Para él, sólo los individuos tenían sentido: el Estado no tenía ninguno. A su modo de ver, "la comunidad es un *cuerpo* ficticio compuesto de personas individuales que se consideran, por así decir, sus *miembros*. Pero ¿cuáles son entonces los intereses de la comunidad? La suma de los distintos miembros que la componen."

V

Las concepciones políticas de Bentham se acomodaban bien a su liberalismo económico. En 1787 había publicado su primera obra de éxito, *A Defence of Usury*, que extendía las ideas del "laissez faire" de Adam Smith a los contratos relativos al dinero y que se granjeó la aprobación inmediata del autor de *La riqueza de las naciones*. Posteriormente, en un *Manual of Political Economy*, Bentham se ocupó especialmente del tema de la legislación económica. Declaraba que la cosa más útil que el gobierno podía hacer en cuestiones económicas, como en la mayoría de las demás, era "estarse quieto". La injerencia gubernamental era o superflua o entorpecedora: el individuo era el que mejor conocía su propio interés y el que con más ardor lo seguiría. Fueron, pues, principios fundamentales los que movieron a Bentham a oponerse a esfuerzos aparentemente tan humanitarios como la legislación sobre fábricas [17]. Su consejo definitivo al gobierno era que "la petición que la agricultura, las industrias y el comercio hacen a los gobiernos es tan modesta y razonable como la que Diógenes hacía a Alejandro: '¡Apártate, que me quitas el sol!' "

Adam Smith había justificado el juego libre y sin trabas del propio interés invocando la mano de la Providencia. Bentham defendió la economía del "laissez faire" basándose en la utilidad. Análogamente, en vez de tomar el trabajo como medida del valor, prefería ver en el placer el módulo de medida del valor económico. Y para esta medición tenía ya a mano su "cálculo felicífico". Constituyó, pues, su economía del "laissez faire" sobre un fundamento de hedonismo utilitarista, aportando así una contribución original a la doctrina del liberalismo económico [18].

Esta teoría económica, basada en el hedonismo utilitarista, fue la que empujó a Carlos Marx a llamar a Bentham "el oráculo insípido, pedante, correoso de la inteligencia burguesa vulgar del siglo XIX" y a decir que Bentham "...supone que el hombre normal es el pequeño burgués moderno y sobre todo el pequeño burgués inglés. Todo lo que parezca ser útil para esta peregrina especie de hombre normal y para su mundo, se considera útil en sí y por sí. Con este patrón, Bentham procede a medir todo lo pasado, presente y futuro. Por ejemplo, la religión cristiana es 'útil' porque en nombre de la religión prohibe lo que el código penal condena. ...Si yo tuviera los arrestos de mi amigo Heinrich Heine llamaría a Don Jeremías un genio de la estupidez burguesa" [19].

En realidad, a Bentham le faltaba imaginación. Su inexperiencia de la vida real (acaso el precio que tuvo que pagar por ser "el eremita de Queen's Square Place") limitaba deplorablemente su conocimiento de la naturaleza humana. Desconocía la moral y ética privadas y todo lo medía por lo que a su parecer era un rasero objetivo. No tenía dudas y no tenía conciencia de las limitaciones de su método. Como observó su discípulo John Stuart Mill: "La conciencia de sí mismo, ese demonio de los hombres de genio de nuestro tiempo, desde Wordsworth hasta Byron, desde Goethe hasta Chateaubriand

[15] STEPHEN, *op. cit.*, vol. I, p. 288.

[16] MILL, *op. cit.*, p. 403.

[17] Sin embargo, los utilitaristas ayudaron al obrero oponiéndose también a las "Combination Acts" por las que se prohibían las asociaciones obreras, leyes que tachaban de injerencia gubernamental. La derogación de estas leyes en 1824 dio a los trabajadores libertad para asociarse.

[18] La particular aportación de Bentham a la economía había de ser desarrollada por Jevons.

[19] KARL MARX, *Capital*, Everyman's Library, 2 vols. (Londres y Nueva York, 1951); vol. II, p. 671.

y al que esta época debe tanto de su euforia como de su sabiduría de pesadumbre, no se despertó en él jamás"[20].

Pero ¿no fue esta perspectiva limitada —esta "estupidez burguesa"— el precio que Bentham tuvo que pagar por su intensa profundidad de visión? Gracias a la angostura de su vida y de su pensamiento, que se desentendía de los atractivos panoramas que por todas partes lo rodeaban, le fue posible (lo dice él mismo) "abrir un nuevo camino por las selvas de la jurisprudencia". Reconocía que eran áridos y casi de pedante los métodos de que se había servido para elaborar su "ciencia" de la legislación: "las verdades que forman la base de la ciencia política y moral no pueden descubrirse si no es mediante investigaciones tan rigurosas como las matemáticas, y más intrincadas y extensas, sin género de comparación. ...No florecen en el mismo suelo que el sentimiento. Crecen entre espinas, y no se pueden recoger como los niños, mientras corretean, cogen margaritas."

VI

El verdadero radicalismo de Bentham no consistió realmente en su labor en pro de la reforma parlamentaria y desde luego no consistió en la "nueva vía" que abrió. Era radical porque llegaba hasta las raíces, no sólo del derecho, sino del lenguaje. Y por llegar a las raíces del lenguaje llegaba a las raíces de los pensamientos de todos los hombres. Sus escritos aparecen repletos de lamentaciones constantes sobre la "tiranía del lenguaje" y la "ambigüedad del lenguaje". No cesaba de invocar constantemente una "nueva vía", un "nuevo método" y una "nueva ciencia" que rompiera la "tiranía del lenguaje".

Bentham quería que el lenguaje de la política y de la moral fuera tan rigurosamente científico como las matemáticas. Su *Introduction*, para poner un ejemplo destacado, está repleta de símiles matemáticos. Constantemente está evocando la medición, la proporción, la división; no para de "elevar al cuadrado". Después de dividir minuciosamente las posibles consecuencias de un acto perjudicial, Bentham observa: "Aparte de éstos, pueden existir otros puntos de vista

[20] MILL, *op. cit.*, pp. 378-380.

con arreglo a los cuales cabe dividir los perjuicios o actos perjudiciales, pero esto no quita que la división hecha aquí sea exhaustiva. Una recta puede dividirse en una infinidad de maneras, sin dejar resto alguno en ninguno de esos casos." Fundamentalmente quería que el lenguaje fuera matemático. Se tiene la impresión de que sólo se hubiera encontrado a gusto de verdad con el álgebra de Boole o con la lógica simbólica.

Convencido de que "la gran dificultad estriba en la naturaleza de las palabras", Bentham se preocupaba de la etimología y constantemente estaba creando neologismos. Entre otros muchos, los nuevos términos o expresiones siguientes suyos han pasado a formar parte de la lengua inglesa: "international law" (derecho internacional), "codify" (codificar), "maximize" (elevar al máximo), "minimize" (reducir al mínimo), "maximization" y "minimization". Hemos señalado ya que aprendió latín a los cuatro años de edad y que pocos años después dominaba el francés; también sabía italiano y español y había estudiado alemán, ruso y sueco. Es manifiesto que en cuestiones de lenguaje tenía una cierta autoridad.

En suma, Bentham era un estudioso de la semántica que consideraba que "por lo que respecta a la legislación, dependerá del grado de perfección a que hayan podido llevarse las artes del lenguaje". Es, pues, la confusión del lenguaje —mantenía— la que nos extravía, haciéndonos pensar que la moral depende de motivos y no de consecuencias. El mismo motivo, por ejemplo, el de afán de riquezas —señalaba— puede llevar a un hombre a cometer un asesinato o a trabajar industriosamente. Análogamente, el motivo del deseo sexual puede calificarse, en mal sentido, de lascivia, pero cuando se ejercita según el derecho del matrimonio, ¿cómo se llama? Dígase lo mismo de la benevolencia, que puede servir de motivo para quemar a un hombre en la hoguera de la Inquisición o para convidarle a cenar.

Por estas razones, Bentham defendía a Mandeville y otros que habían afirmado que "los vicios privados rindieron beneficios públicos".

"A esta imperfección del lenguaje y a nada más deben atribuirse en gran medida los violentos clamores que de vez en cuando se han levantado contra esos ingeniosos moralistas que saliéndose del camino trillado de la especulación han encontrado más o menos dificultad

en desasirse de las trabas del lenguaje corriente, como Rochefoucault, Mandeville y Helvétius."

Bentham consideraba un abuso de lenguaje incluso decir que era verdadera benevolencia hacer la caridad a los pobres o aprobar leyes sobre fábricas. Afirmaba que en su calidad de violaciones de la ciencia económica no harían *realmente* más que empeorar la miseria de los pobres; sólo serían benévolas de nombre.

Análogamente, la noción de los entes ficticios tomada de d'Alembert confirmó a Bentham en su convicción de que la Declaración de los Derechos estaba compuesta de sentimientos faltos de sentido. "Entes ficticios", es decir, nombres que no "suscitan en la mente imágenes correspondientes", son términos metafísicos creados por la sociedad. Mantenía que un "derecho" no podía crearse sin más que afirmarlo y sin duda que no era un derecho por naturaleza. Un derecho natural era un simple "ente ficticio". En realidad, los derechos sólo los creaba la legislación por la que se prohibía algún determinado acto. "Para saber, pues, cómo exponer un derecho", declaraba Bentham, "pongamos los ojos en el acto que, en las circunstancias en cuestión, sería una violación de dicho derecho; la ley crea el derecho prohibiendo ese acto." Consecuencia de esto es que "por cada derecho que la ley confiere a una parte, sea ésta un individuo, una clase subordinada de individuos o el público, impone con él a alguna otra parte un *deber* u *obligación*" [21].

Advertiremos ahora que los estudios del lenguaje hechos por Bentham le proporcionaron gran parte de su teoría de la legislación y la moral. Punzaba los "sonidos hueros", los "meros nombres" detrás de los cuales se alojaban los "intereses siniestros". Trató de penetrar

[21] Desde este punto de vista, la propiedad no es un derecho natural de todos los hombres, sino un *derecho creado* concedido a algunos hombres y que impone a todos los demás un deber hacia ellos (cf. *Introduction*, p. 235 y nota 3, p. 322). Qué propiedad debía crearse —añadía Bentham— "y a qué personas y en qué casos debe asignarse, son cuestiones que no pueden resolverse aquí" (p. 236, nota 2). La respuesta a semejantes "cuestiones" —es decir, en cuanto a la asignación legítima de la propiedad— está implícita en toda la teoría benthamiana: la propiedad debe asignarse en función de la utilidad a la sociedad. Sin embargo, Bentham no desarrolló esta idea, revolucionaria en potencia, porque consideraba que el individuo era quien mejor podía decidir sobre su propio interés, y que la suma de tales intereses egoístas equivaldría a "la mayor felicidad del mayor número".

hasta la realidad que los nombres designaban y, dentro ya del templo de la realidad, de medir el valor de dicha realidad con el metro de la utilidad.

Las palabras y la disposición lógica de las palabras: éste era el quid del método de Bentham. Había adoptado como letanía la siguiente invocación: "¡Oh, Lógica, guardiana nata de las puertas del Templo de la Ciencia, víctima del destino caprichoso, condenada hasta ahora a ser la esclava de los pedantes! Ven en ayuda de tu verdadera ama, la Legislación."

El método lógico de que Bentham se servía era el de clasificar su asunto mediante la "bipartición", según la ilustra el llamado "árbol de Porfirio". Leslie Stephen ha hecho una útil exposición sintética de este método.

"Tómese un género cualquiera: divídase en dos clases, de las cuales una tiene y la otra no tiene una determinada característica. Las dos clases han de ser mutuamente exclusivas y juntas han de ser exhaustivas. Repítase la operación con cada una de las clases y continúese el proceso cuanto se quiera. En cada fase se tendrá, pues, una enumeración completa de todas las especies, variedades, etc., cada una de las cuales excluirá a todas las demás" [22].

Este riguroso método lógico no contribuía a una lectura fácil y amena, pero sí permitía una clasificación y codificación racional del material en estudio, en este caso la ley. Y si una de las características fundamentales de la ciencia moderna es el empleo de esquemas de clasificación, como la tabla periódica en química o las relaciones entre especies y géneros en biología, en tal caso Bentham tiene derecho a ser considerado un científico en los dominios de la moral y la legislación. "Si hay algo nuevo y original en esta obra [la *Introducción*]" decía, "es *el método exhaustivo* [subrayado nuestro], al que tanto debo."

Bentham aplicó a la moral y la legislación el método cartesiano de la duda. Ciertamente no sentía interés por el origen histórico de las leyes o del derecho y no tenía respeto en absoluto por los precedentes. Como observaba, "en los tiempos de Lord Coke, difícilmente puede decirse que la luz de la utilidad hubiera brillado ya sobre la faz del "Common Law". Si tomó la utilidad de Hume y el

[22] STEPHEN, *op. cit.*, vol. I, p. 246.

"laissez faire" de Smith, no se dejó influir por el método histórico de estos pensadores. En cambio, reconstruyó la filosofía del derecho y de la moral desde sus cimientos, lógicamente. Éste fue el verdadero radicalismo de Bentham.

VII

¿Tenemos justificación en ver los comienzos del positivismo lógico en el intento que Bentham hizo de escapar de la "tiranía del lenguaje"? ¿Podemos contar entre sus discípulos no sólo a los utilitaristas y los Radicales Filosóficos (nombre que más avanzado el siglo XIX se dio a sus seguidores), sino también a los positivistas lógicos, a los que afirman que enunciados como "esto es un hermoso cuadro", que no son comprobables empíricamente, no son más que no-sentidos, esto es, que carecen de sentido? Diríase que esto fue ya previsto por Stuart Mill en 1838 al escribir a propósito de Bentham:

"No es, pues, demasiado decir que ha sido el primero en introducir precisión de pensamiento en la filosofía moral y política. En vez de adoptar sus opiniones por intuición o por raciocinio a partir de premisas aceptadas tras un somero examen y expresadas en un lenguaje tan vago, que es imposible decir exactamente si son ciertas o falsas, los filósofos se ven ahora obligados a entenderse entre ellos, a romper con la generalidad de sus proposiciones y centrarse en una cuestión netamente definida en cada discusión. Esto no es ni más ni menos que una revolución en filosofía" [23].

Es indiscutible que Bentham trató de llevar a cabo una "revolución" con su método. Quería "codificar" racionalmente sus materiales y someterlos a verificación empírica, medirlos con un patrón

[23] MILL, *op. cit.*, p. 372. Cf. ALFRED AYER, *Language, Truth and Logic* (Nueva York, Dover Publishers, sin fecha), p. 55, para el tributo de un positivista lógico a Bentham.

Sin embargo, nosotros ponemos en duda que lo que realizó Bentham fuera una revolución en la filosofía; ¿no fue más bien la continuación de tendencias de pensamiento con que ya nos hemos encontrado en figuras como Descartes, con su método de la duda, y como Locke, con su oposición a las ideas innatas?

Sobre la relación general de la doctrina de Bentham con el lenguaje (la semántica), véase O. K. OGDEN, *Bentham's Theory of Fictions* (Londres, 1932).

externo e invariable. Trabajó asidua e ingeniosamente para introducir en las cuestiones de política y de moral los mismos métodos científicos utilizados en física y en matemáticas.

A nuestro juicio, Bentham no logró hacer una ciencia de la moral y el derecho. Su esquema no aportó en estas cuestiones mayor certidumbre de la que tenían antes. Su fracaso, sin embargo, tuvo el mérito de agotar un conjunto de posibilidades de aplicación de los métodos de las ciencias naturales a las ciencias morales, y así se puso en claro que acaso hubiera que recurrir a otros métodos (como veremos cuando estudiemos a Hegel) para estudiar las "ciencias" humanas.

No obstante, aun habiendo fracasado en el intento de crear una verdadera ciencia de la política, Bentham insistía en que las leyes son el nervio del gobierno y deben ser construcciones lógicas encaminadas a producir la máxima felicidad para el mayor número de personas. Por imprecisa que pueda parecer esta frase, sirvió para que los forjadores de nuevas leyes comprendieran qué era aquello a que el gobierno debe aspirar. Así, en Inglaterra y en otros países, cuando las cosas mejoraron un tanto hacia el decenio 1820-29, la obra y el pensamiento de Bentham influyeron mucho en la redacción de nuevas leyes. Habiendo fracasado en su intento de crear una ciencia, Bentham había logrado crear una ideología para las clases medias en auge.

VIII

Pero Bentham no se limitó a la esfera de la reforma política. Su cerebro estaba lleno de otros proyectos y planes, cuyo examen nos dice no poco de su carácter y del rumbo esencial de su pensamiento. Concibió la idea de un "banco de la frugalidad", de un "frigidario" para impedir que la comida que se corrompe fácilmente se estropeara fuera de temporada y de una "Escuela crestomática" en la que había de dar a los niños de las clases medias una instrucción utilitarista sujetándose a nuevos principios educativos. Se ocupó de proyectos tan distintos como un "vehículo anfibio" para el ejército británico (su hermano Samuel hizo los planos mecánicos) y una *Westminster Review* para la propagación de las doctrinas utilitaristas (revista iniciada en 1824 con fondos aportados por Bentham).

Su proyecto más famoso, concebido en colaboración con su hermano Samuel, fue el Panopticon. De un modo que en él era característico, Bentham confiaba en resolver un problema social y hacer dinero. El problema social era el delito. El beneficio había de obtenerse empleando mano de obra formada por reos en vez de una máquina para fabricar productos de madera y metal que Samuel había inventado [24]. En el plan de Bentham, el Panopticon había de suplantar al presidio.

El principio inspirador del Panopticon era la vigilancia constante de los presidiarios, idealmente por un solo hombre. "La posición y no la forma", aseguraba Bentham, "el puesto central de la cabina del vigilante desde la cual puedan dominarse con la vista todas y cada una de las partes en que pueda introducirse un presidiario (con ayuda de mirillas, cortinas o cualquier otro dispositivo que permita a los guardianes ver en ocasiones sin ser visto): tal es el verdadero principio característico." La circularidad (aunque no la única solución posible) parecía constituir el mejor desarrollo arquitectónico de este principio. La parte arquitectónica del Panopticon era invención de su hermano Samuel (que era ingeniero y durante muchos años había prestado servicio como oficial en el ejército ruso y con el cual estuvo Bentham en Rusia dos años) para los mujiks, los campesinos rusos. "Yo lo consideré aplicable a las prisiones", explicaba Bentham, "y lo adopté. La vigilancia es general, constante y total."

Bentham no tardó en percibir que el carácter "general, constante y total" de su plan podría extenderse a otro problema social: el pauperismo. El Panopticon se prestaba magníficamente para hospicio o fábrica, por lo que "tanto en lo que se refiere a los presidiarios como a los pobres" se convirtió en uno de los proyectos favoritos de Bentham. Lo definió "una máquina para transformar a los vagabundos en hombres honrados y a los haraganes en personas industriosas".

Bentham propuso su proyecto hacia 1791 a Jorge III y al Parlamento, donde al principio se acogió favorablemente. Bentham llegó a invertir cantidades considerables en la compra de un solar y en contratar trabajadores para las obras. Pero el proyecto de ley para poner en vigor el Panopticon, aunque se aprobó, no llegó nunca a

[24] Véase STEPHEN, *op. cit.*, vol. I, p. 202.

la fase de asignación de fondos. El asunto se fue arrastrando morosamente hasta que, en 1813, el Parlamento donó a Bentham 23.000 libras como indemnización por sus esfuerzos y aprobó el plan de otro para construir un penitenciario [25].

El complejo y extraordinario plan para construir el Panopticon sintetiza en gran parte la personalidad de Bentham: su mente "proyectista" y su peregrina fusión de filantropía y busca del lucro; su espíritu inventivo y su falta de imaginación. Demuestra los puntos fuertes y los flacos de su ideología reformadora y de su intento de construir una ciencia del Derecho. Así, no se le ocurrió que el Parlamento podría estar en lo cierto cuando en 1813 dio como razón para no aceptar el proyecto que un penitenciario no debía construirse para obtener beneficios personales y que, aun cuando se pudiera tener confianza en Bentham y en su hermano, quizá no pudiera tenerse confianza en sus sucesores [26]. Bentham estaba demasiado aferrado al individualismo para darse cuenta de que una solución social a problemas sociales podría ser más útil que un proyecto inspirado en el "laissez faire", que servía primordialmente el interés personal del individuo (y sólo de un modo incidental y problemático el de la sociedad).

Este elemento de Bentham se pone de relieve cuando lo contraponemos a otro reformador: Roberto Owen. Los dos llegaron a ser socios de negocios. En 1813, Roberto Owen fue inducido por un filántropo cuáquero, William Allen, a invertir dinero en las fábricas de New Lanark a fin de que Owen pudiera deshacerse de algunos socios recalcitrantes y proseguir sus planes de beneficencia en pro de la educación de la infancia y la instrucción de los adultos. A Bentham, New Lanark le pareció al principio probablemente una especie de Panopticon. En todo caso, la transacción le hizo ganar dinero. Pero luego se dio cuenta de sus diferencias ideológicas con Owen y despectivamente manifestó refiriéndose a este último que "empieza en vapor y termina en humo. Es un gran fanfarrón. Su mente es un confuso laberinto, y procura no descender a los detalles. Es siempre igual, y repite siempre lo mismo una y otra vez. Construyó

[25] Bentham culpó del fracaso del Panopticon a Jorge III, que, según creía, tenía empeño personal en estorbar sus planes, y ofreció el plan, sin ningún éxito, a Francia o a cualquier otro país que quisiera aceptarlo.

[26] Cf. STEPHEN, *op. cit.*, vol. I, p. 205.

algunas casas pequeñas, y gente que no tenía casa fue a vivir en estas casas, y a esto lo llama éxito."

No tardaremos en ocuparnos detenidamente de Owen y de su "éxito". Buen contraste de Bentham, señala directamente las posibles omisiones en las teorías de éste. ¿Qué pasaría si la experiencia demostrara que la economía del "laissez faire" no conduce realmente a la "máxima felicidad del máximo número"? Peor todavía, ¿qué pasaría si las masas, con el poder conseguido con la Reforma parlamentaria, ejercieran su "despotismo de la Opinión Pública" a fin de decidir abrazar el socialismo, pese al hecho de que la experiencia confirmara como el más útil el liberalismo económico?

Fueron éstos problemas que Bentham, con su perspectiva poderosa, pero limitada, nunca estudió en serio; no formaban parte de su ciencia de la moral y la legislación. Pero la historia, sobre todo en Inglaterra, después de la paz de 1815, se empeñó en plantear estos problemas, que tendremos que examinar en el próximo capítulo por los ojos de Roberto Owen.

CAPÍTULO XXV

ROBERTO OWEN

I

ROBERTO Owen nació en 1771, hijo de un talabartero y herrero galés que además era el empleado de correos en la pequeña localidad de Newton, condado de Montgomery, en Gales. La enseñanza escolar de Owen terminó cuando contaba nueve años, fecha en que, según él mismo refiere, ¡llevaba ya dos años de auxiliar del maestro de la escuela rural! Lector voraz, siguió instruyéndose por su propia cuenta: una de las consecuencias de sus lecturas privadas fue que a la edad de diez años se desentendiera de todo dogma religioso.

En aquellas fechas, contando diez años de edad, y en vista de que Gales no ofrecía perspectivas para un muchacho de brillantes aptitudes, se marchó de casa. Después de una breve estancia en Londres, empezó a trabajar de ayudante de un comerciante en paños de lino [1]. Unos cuatro años después consiguió un empleo parecido, pero mejor pagado, en Manchester, donde trabajó durante otros tres años.

El paso siguiente de Owen fue ya montar un negocio por su cuenta. Pidió prestadas 100 libras a su hermano y entró en sociedad con un mécanico; su negocio consistía en fabricar nuevas máquinas de hilar para la industria algodonera de Manchester, cuyo desarrollo iba en

[1] Al principio, Owen fue a Londres porque su hermano mayor vivía y trabajaba allí.

aumento. Cuando aquella empresa fracasó, Owen, en cuyo poder quedaron algunas de las máquinas, se estableció independientemente como maestro hilandero. No tardó, sin embargo, en abandonar su pequeña empresa y en pasar a gerente de un gran establecimiento, con lo que antes de cumplir los veintiún años se encontró de encargado de una fábrica en que trabajaban 500 empleados.

En su cargo de gerente, Owen era extraordinariamente eficiente y fecundo en inventiva. Fue, por ejemplo, que se sepa, la primera persona ajena a los Estados Unidos que hilara algodón "Sea Island" (procedente de los Estados del Sur) y que de este modo se diera cuenta de las ventajas que llevaba consigo el empleo de algodón de fibra larga. Con gran rapidez adquirió fama en el ramo por la calidad de sus productos.

Al poco tiempo, acometió nuevamente a Owen el afán de entrar en sociedad. En Escocia, en la pequeña aldea de Lanark encontró una fábrica grande y bien equipada de la que pudo hacerse socio y gerente. Tal iniciativa le dio también la posibilidad de entrar en relaciones y casarse con la hija de David Dale, el propietario de la fábrica que él y sus socios habían comprado.

En la fábrica de New Lanark, Owen se enfrentó —pese a los intentos filantrópicos de su suegro— con las condiciones que predominaban en todas las fábricas de la época: el hecho, considerado cosa enteramente natural y corriente, de tener empleada mano de obra infantil y la existencia de no poca inmoralidad y delincuencia. La primera circunstancia se debía a que la sencilla maquinaria inventada por Arkwright y otros podía ser atendida por chiquillos. Muchos de estos eran pobres, sacados de los hospicios de Edimburgo y de Glasgow, a la edad de cinco o seis años, para llevarlos a fábricas muy distantes, como New Lanark, situadas en localidades en que el abastecimiento de agua era abundante. De los 2.000 obreros de la fábrica de New Lanark, 500 eran niños.

En las fábricas de algodón predominaba la segunda circunstancia —la inmoralidad y la delincuencia— por darse en ellas una forma de sociedad que carecía de un verdadero orden y de una verdadera moral. El alcohol y la indolencia reducían extraordinariamente la productividad. El robo estaba muy extendido y los modos de vida turbulentos y degenerados estaban a la orden del día. Adultos y muchachos vivían en una misma miseria, trabajando muchas horas al día

por una retribución muy exigua, viviendo constantemente en ambientes sórdidos. Sin instrucción ninguna y faltos de todo cuidado, se les tenía menos consideración que a las máquinas a que atendían.

Joven resuelto y muy activo, Owen decidió que no era precisamente un acierto llevar una empresa en tales condiciones, y se resolvió a someter la fábrica a una limpieza radical, por una parte en atención a la eficiencia y, por otra, como obra de reforma social. En esta concepción —según la cual la reforma social y la eficiencia se dan la mano— se inspiraba todo cuanto hizo; se trata de una concepción nueva y sobre la cual tendremos ocasión de volver.

En primer lugar, Owen se empeñó en que había que educar a los muchachos. Huelga decir que legalmente tal cosa no era necesaria: la enseñanza obligatoria no existió en ninguna parte del mundo hasta aproximadamente 1850. Y no sólo se empeñó en educar a los niños, sino que con tal objeto ideó métodos nuevos y progresivos. Y como había muchas mujeres que trabajaban y tenían hijos menores de cinco años, organizó una escuela para aquellos pequeñuelos, escuela que fue uno de los primeros jardines de la infancia o "kindergartens" del mundo.

Además, proporcionó a todos sus obreros viviendas, alimentación y vestidos mejores, creó un fondo de seguro contra enfermedades y hábilmente, gracias a su talento para manejar a los obreros, eliminó las causas a que se debían la costumbre de emborracharse, el robo y la fornicación. Transcurridos dieciseis años de perseverar en estas medidas, Owen, como él mismo afirmaba, había "efectuado un cambio completo en el carácter general del pueblo." [2]

[2] ROBERT OWEN, *A New View of Society and Other Writings*, Everyman's Library, introd. de D. H. Cole (Londres, 1949) (obra que en adelante llamaremos *New View*), p. 35. Además del trabajo a que debe su título, este libro contiene la *Address to New Lanark* y el *Report to the County of Lanark*, así como una selección de otros escritos de Owen. Seguramente, el no especialista no necesitará leer más de lo contenido en este volumen. En cuanto a su vida, la autobiografía *Life of Robert Owen* (1857) es la fuente básica para el período que da fin en 1821. La biografía clásica es FRANK PODMORE, *Robert Owen*, 2 vols. (Londres, 1906), que toma muchos pasajes de la autobiografía; también contiene excelentes ilustraciones. Véase también G. D. H. COLE, *Life of Robert Owen*, 2.ª ed. (Londres, 1930), y *Socialist Thought - The Forerunners* (Nueva York, 1953). Son muy luminosas las páginas del hijo de Owen, Robert Dale Owen, en su autobiografía titulada *Threading My Way* (1874). El estudio

El resultado de toda aquella labor fue que New Lanark pasara a ser considerada no sólo una de las fábricas más rentables y productivas del mundo, sino también como una especie de Utopía moderna. Casi todos los filántropos de la época la visitaron, y por ella se interesaron hasta los príncipes reales de Inglaterra y de Rusia, [3] los cuales comentaron que los niños (aunque, por supuesto, trabajaban casi tanto como siempre, pues nadie podía pasarse sin mano de obra infantil) tenían un aspecto de atendidos que era muy distinto de lo que se veía en las demás fábricas [4]. Se dieron cuenta de que todo el mundo estaba limpio y de que los obreros no se movían con el torpor de la bebida. Todo esto era tanto más de extrañar cuanto que, estando más alejadas del centro de la civilización, las fábricas escocesas iban por lo común a la zaga de las de Manchester.

A pesar del éxito de New Lanark, los socios de Owen le señalaron que gastaban una cantidad muy crecida en atender a los empleados. Aunque, naturalmente, Owen afirmó que si no se gastaban tales cantidades la fábrica no marcharía tan satisfactoriamente, sus socios siguieron empecinados en que dinero gastado era dinero gastado. Por fin, Owen se cansó de las discusiones y en 1809 decidió hacerles salir de la empresa. Por desgracia, sus nuevos socios (pues económicamente Owen no podía hacer frente a la empresa por sí solo) resultaron mucho peores que los anteriores en su obstruccionismo. Enfrentado una vez más con la necesidad de desligarse de sus socios, Owen, que entonces había pasado ya de los cuarenta, se unió en sociedad con un grupo en el que figuraban Jeremías Bentham y el famoso cuáquero William Allen. A sus nuevos socios no les ofreció más incentivo que el de que sacarían el 5 por ciento de su capital; todos los beneficios que rebasaran dicho porcentaje se destinarían a beneficio de los empleados

mejor y más al día sobre Owen es *Robert Owen of New Lanark* (Londres, 1953), de MARGARET COLE, que tiene también una buena bibliografía.

[3] Cf. MARGARET COLE, *op. cit.*, p. 86, sobre el interés del Gran Duque Nicolás de Rusia por los planes de Owen. Como nos dice en su autobiografía, Owen llegó a creer que había convertido a su nuevo sistema a Napoleón, entonces desterrado en Elba.

[4] Sin embargo, Owen sí se negó a emplear niños menores de diez años (otros fabricantes tenían empleados a niños de cinco y seis años) y la jornada de trabajo de los niños la limitó a 10 horas y tres cuartos. Véase MARGARET COLE, *op. cit.*, p. 80.

en forma de servicios sociales. Y así; una vez más la fábrica de New Lanark resultó un éxito económico y una empresa modelo.

II

En el mismo año en que formó su nueva sociedad, 1813, Owen publicó lo que es realmente su único libro de éxito, *A New View of Society* (Nueva visión de la sociedad). Había adquirido el convencimiento de que el carácter de la persona se adquiere en la infancia y que lo forma totalmente el ambiente. Éste fue el fundamento en que basó toda su obra posterior. A título de principio aparecía en la portada de la *Nueva visión* en los siguientes términos:

"A cualquier comunidad, y aun al mundo todo, puede darse cualquier carácter, del mejor al peor, del más ignorante al más ilustrado, aplicando ciertos medios, que están en gran medida a disposición y bajo el dominio de los que gobiernan las naciones o fácilmente pueden estarlo."

De esta concepción dedujo Owen dos proposiciones que convirtió en el núcleo de su libro. La primera es que no tiene sentido perseguir a las personas que cometen crímenes y en general elogiar o censurar lo que la gente hace en la vida. Como en el caso del utilitarismo de Bentham, no se trataba de un punto de vista completamente nuevo, pero en manos de Owen acabó por ejercer gran influencia. La teoría moderna sobre la delincuencia juvenil, por ejemplo, es en esencia la que Owen propuso en 1813: que el niño o muchacho antisocial se comporta como se comporta porque ha sufrido grandes penalidades, fuertes perturbaciones emocionales, etc. Esta concepción es que la que fue imponiéndose gradualmente sobre los anticuados códigos del siglo XIII, que se basaban en el supuesto de que el criminal, fuera de la edad que fuere, era esencialmente malvado y había de ser castigado violenta y ferozmente a modo de escarmiento [5].

[5] Antes de la época de Owen, en Inglaterra era posible, al menos en teoría, ahorcar a un hombre por más de doscientos tipos de delitos, algunos de muy poca monta. En la práctica, sin embargo, el sistema jurídico iba resquebrajándose. Enfrentados con una ley en la que se decía que un criminal podía ser ahorcado por robar cualquier cosa de un valor superior a 40 chelines, los jurados recurrían a valorar los objetos robados (por ejemplo, una docena de cucharillas de plata) en menos de 40 chelines, dijera lo que dijera el tendero.

La segunda proposición de Owen era que a fin de evitar que fueran criminales al crecer, se imponía hacerse cargo de los individuos desde los años de la primera infancia y cuidar de que llevaran una vida buena. La sociedad tenía, pues, la responsabilidad —para sí y para el individuo— de educar y de procurar condiciones de vida decorosas a todos. La lección que Owen daba en cuanto a la formación del carácter del individuo hacía "evidente para el entendimiento que la mayor parte con creces de la miseria que rodea al hombre *puede* hacerse desaparecer y suprimirse fácilmente, y que con precisión matemática *puede* ser puesto en aquellas condiciones que han de ir acrecentando gradualmente su felicidad".

III

Basándose en sus proposiciones, Owen quería no sólo hacer de su fábrica un modelo, sino también reformar otras fábricas. Su espíritu siempre pasaba de lo particular a lo general, cada vez más, y en esto era totalmente distinto de la mayoría de los pensadores socialistas del siglo XIX. No afirmó de un modo abstracto que debía haber leyes para corregir el deplorable estado de una sociedad en que la infancia era sucia y analfabeta. Al contrario, empezó por demostrar con el ejemplo que era posible corregir tal estado de cosas. Sólo entonces hizo un llamamiento en pro de la reforma de las fábricas y luego de reforma social en el plano general. Su enfoque era típicamente el de la mente concreta (y acaso, debiéramos añadir, el de la mente práctica y técnica).

Así, poco después de haber publicado su libro, Owen emprendió una labor de agitación en pro de la reforma en las fábricas. La situación reinante en las fábricas de Inglaterra (y del mundo entero) en aquella época no puede ilustrarse mejor que exponiendo el proyecto de ley que Roberto Owen quería que el Parlamento británico aprobara. Tal como fue presentado por Peel, el proyecto de ley contenía tres disposiciones. La primera era que ningún niño o niña trabajara en una fábrica hasta haber cumplido los diez años de edad (Owen había fijado este tope en los doce años). La segunda era que a ningún muchacho o muchacha se le pusiera en el turno de noche (es decir, desde las 9 de la noche hasta las 5 de la mañana) hasta haber cumplido los dieciocho años. Y la tercera, que ningún muchacho o muchacha trabajara más de diez horas y media al día hasta haber cumplido los dieciocho años. Tales disposiciones hablan con sobrada elocuencia de las condiciones entonces imperantes.

Sin embargo, el plan de Owen fue considerado extremista y el proyecto de ley sufrió mutilaciones durante el proceso de aprobación. Así, aunque la primera Ley sobre Fábricas —la de 1819— se debió a su iniciativa, Owen renegó de ella tildándola de burdo remedo de lo que él había pedido. E incluso la Ley sobre Fábricas de 1819, ya tan diluida, resultó inútil por no establecerse mecanismo de inspección alguno por el que se asegurara la observancia de sus disposiciones.

Por desgracia, en el momento en que Owen se empeñó en la labor de agitación a favor de la reforma de las fábricas se registró la derrota definitiva de Napoleón. Acabando con el conflicto en Europa, la hizo entrar en un mundo de posguerra caracterizado —como se caracterizan muchos mundos de posguerra— por ejércitos desmovilizados, paro obrero, aguda indigencia y miseria. En Inglaterra, el problema presentaba especial gravedad por el hecho de que la maquinaria, que hasta entonces sólo se había empleado para hilar, empezara a generalizarse para tejer. La consecuencia que acarreó fue la desocupación y pobreza extrema de los tejedores manuales, lo cual se refleja en el precio pagado por tejer una pieza de indiana a mano: 6 chelines y 6 peniques en 1814; 1 chelín y 2 peniques en 1829[6].

El Parlamento británico empezó a buscar una solución y se pidió a Roberto Owen que facilitara datos y presentara un plan. Las propuestas por él formuladas marcan su transición de simple reformador de fábricas a reformador social en grande. Al exponer su plan a un comité especial para el socorro a los pobres de las industrias manufactureras llevó a cabo un análisis sumamente sencillo. Decía así: "La causa inmediata de la actual miseria la constituye la depreciación del trabajo humano. Ésta la ha originado la generalización del mecanismo en las manufacturas de Europa y América". Como consecuencia de esto, la Gran Bretaña poseía al término de las guerras napoleónicas una nueva fuente de energía que "excede del trabajo de *cien millones* de los seres humanos más industriosos". Cuando la demanda de la guerra cesó, "no tardó en probar que la energía mecánica era mucho

[6] T. S. ASHTON, *The Industrial Revolution*, p. 117.

más barata que el trabajo humano". El consiguiente despido de mano de obra —señalaba Owen— intensificaba la fuerte tendencia descendente de lo que ahora llamamos ciclo económico, disminuyendo la capacidad adquisitiva.

Owen no proponía que la maquinaria fuera eliminada. Repudiaba en un todo la solución que los llamados "luddistas" * querían dar al problema: "Aunque tal acto [la cesación del empleo de energía mecánica] fuera posible, sería señal inconfundible de barbarie en los que hicieran tal intento". Recalcaba que el problema consistía en disponer de una manera nueva el empleo de las nuevas fuerzas productivas y no en destruirlas. Se imponía encontrar un modo de establecer una relación entre los hombres y las máquinas que resultara beneficioso para todos.

Owen propuso, pues, la creación de lo que en esencia eran aldeas cooperativas [7]. Señalaba la conveniencia de establecer comunidades de unas 1.000 a 1.500 personas, de que los ocupantes vivieran en parcelas de la misma extensión aproximadamente (o sea, una densidad aproximada de un individuo por acre), de que las aldeas se dispusieran en paralelogramo (formado por sus viviendas), de que muchas actividades, como el cocinar y el comer, se llevaran a cabo en comunidad y de que se reservara tierra suficiente para fines agrícolas y fábricas suficientes para las actividades mecánicas y manufactureras. Entendiendo su aldea como una unidad única e independiente, que sacaría el máximo partido de sus propios productos, afirmaba que un determinado número de personas —unas 1.500— bastarían para formar una comunidad autárquica.

Esta visión de la sociedad pulsa una nueva nota, pues, en efecto, suponía una actitud muy distinta de la que informaba la mayoría de las utopías que le habían precedido, por tener presente en todo momento que la comunidad proyectada ha de ser una unidad económica capaz de subsistir. Dicho con las propias palabras de Owen:

"Por tanto, el primer objetivo del economista político al adoptar estas disposiciones ha de ser examinar bien *con qué limitación numérica los individuos deben asociarse para formar el primer núcleo o división de la sociedad*. En todas sus actividades futuras influirá sensiblemente la decisión que se adopte acerca de este punto, que es uno de los problemas más difíciles en la ciencia de la economía política. Afectará esencialmente al carácter futuro de los individuos e influirá en el proceder general de la humanidad, pues se trata, en efecto, de la piedra sillar de todo el edificio de la sociedad humana" [8].

Otros antes de Owen habían planteado la cuestión de cuál debe ser el tamaño óptimo de una comunidad. Platón y Aristóteles habían tratado del tamaño "justo" de una polis y Rousseau había insistido en que el Estado republicano había de ser pequeño: pero todas estas discusiones habían girado en torno fundamentalmente al tamaño acertado para el funcionamiento *político* de la comunidad [9]. Owen, en cambio, se preocupaba del funcionamiento *económico*. Subrayaba que las proporciones del núcleo social eran importantes en el aspecto de la producción —de bienes y servicios—, y que el economista político al determinar esta cuestión debía adoptar como principio "que interesa a todos los hombres... que se cree la máxima cuantía de producción intrínsecamente valiosa con un gasto mínimo de mano de obra y del modo más ventajoso para los productores y para la sociedad".

El problema que Owen se planteaba cabe expresarlo del modo siguiente: ¿Cuál es el mínimo de personas que pueden atender a las necesidades y lujos de la comunidad? Pongamos un caso extremo: si la comunidad ha de contener, por ejemplo, jugadores de ajedrez, entonces habrá de ser lo suficientemente grande para poder permitirse tener al menos un fabricante de juegos de ajedrez. En suma, el tamaño de la comunidad lo determina en último término la cuantía de mano de obra que haga falta para atender al lujo más periférico de la comunidad, el que menos reclame la atención de la población. Influido indudablemente en su cifra de 1.000-1.500 por el hecho de que aquélla fuera precisamente la población de su fábrica

* [N. d. T. — Nombre dado a los promotores de motines en pro de la destrucción de maquinaria en 1811-16.]

7 Era una propuesta que no afectaba a la sociedad en general, sino únicamente a la población a la que era aplicable la Ley sobre la Pobreza.

8 *New View*, p. 264.

9 Claro está que Platón sí erigió su república sobre una base económica, esto es, la existencia de necesidades y de lujos determinaba su "hinchazón". Pero la comunidad le interesaba principalmente como unidad *política*.

de New Lanark, Owen subrayó el nuevo sistema, el de la planificación económica, en su proyectada Utopía[10].

IV

Lo extraordinario es que, al principio, la tesis de Owen gozara de gran apoyo. El *Times* escribió a favor del proyecto, el Secretario del Interior, Lord Sidmouth, que era conservador, la escuchó con interés, y David Ricardo, el famoso economista, formó parte de un comité para apoyar el plan. Pero, como ocurrió con el Panopticon de Bentham, el Gobierno nunca llegó a adoptar medidas en la práctica. Al contrario, el ministerio "tory" recurrió a la represión como solución del paro y de la indigencia.

Decepcionado, Owen se apartó de los medios oficiales y de los comités y se dirigió al público, lo cual, unido a su declarada oposición a la religión organizada, le hizo perder todo apoyo por parte de los poderes establecidos convirtiéndolo de filántropo y hombre de negocios al que acompañaba el éxito en agitador de tribuna en pro de distintas formas de cooperativismo y de socialismo. En este nuevo papel, Owen fue pasando de experimento en experimento.

La primera aventura fue la de 1824-25, año en que Owen sacó la mayor parte de su dinero de las fábricas de New Lanark y compró de unos 20.000 a 30.000 acres en el Nuevo Mundo, y allí, en Indiana, estableció la famosa comunidad owenita llamada "Nueva Armonía", invitando a que se le unieran a "los industriosos y bien dispuestos de todas las naciones". Sin embargo, los que se personaron en ella no siempre estaban "bien dispuestos" y, en realidad, muchos de ellos eran verdaderos malhechores, pues Owen no tenía grandes posibilidades de escoger la clase de colonos que podía reclutar, y aquéllos no eran precisamente tan dóciles como sus obreros de Lanark. Ni siquiera sus dotes de persuasión fueron capaces de hacer

[10] De hecho, las comunidades proyectadas por Owen eran muy parecidas a los *kibbutzim* o comunidades con que recientemente se ha colonizado el Estado de Israel. Estas comunidades israelitas tienden a federarse y parecen representar una fase de transición en la construcción de un país. Véase el interesantísimo artículo de ISAAC DEUTSCHER "Israel's Spiritual Climate", en *The Reporter* (27 abril 1954).

funcionar la empresa (claro está que, para ser fiel a su propia teoría, Owen hubiera tenido que empezar con un gran número de niños pequeños). "Nueva Armonía" duró menos de tres años.

Aunque había perdido casi todo el dinero que había puesto en "Nueva Armonía", Owen regresó a Inglaterra en 1829 bastante animado e inmediatamente se puso a ayudar a dar forma a un movimiento social más complejo[11]. Apoyado por John Doherty, el gran líder obrero, y por otros, formó la "Grand National Consolidated Trades Union". Sin embargo, la unión, aunque seguramente llegó a sumar medio millón de miembros en su breve existencia, se desintegró desastrosamente en las luchas laborales de 1834. El principal mérito del segundo experimento de Owen (que llevó consigo en esencia el origen del movimiento sindical obrero) fue el de servir de prototipo y en un sentido más inmediato de advertencia para futuras actividades en el campo laboral.

Sin embargo, en medio de su fracaso, Owen estaba ya empeñado en contribuir a poner en marcha lo que desde entonces se ha convertido en el movimiento cooperativista. Creó comunidades mercantiles sin fines lucrativos en que, como en las actuales cooperativas, se hacía una rebaja sobre todas las compras al final del ejercicio[12]. Se fundaron varias de estas comunidades en Escocia y en Irlanda, pero la que más se recuerda es la constituida en Queenwood, en el Hampshire. Pero, en último término, la colonia cooperativa de Queenwood fue, como "Nueva Armonía", otro fracaso.

En el curso de sus experimentos, Owen había practicado un injerto entre el movimiento obrero y el cooperativismo. Indujo a muchos de los sindicatos a establecer sus propias cooperativas y con frecuencia en tales cooperativas los géneros se producían a un precio que se cal-

[11] Owen terminó vendiendo a particulares gran parte de las tierras de "New Harmony" y conservando el resto para su familia. En Indiana todavía quedan restos de aquella colonia en manos de algunos particulares. Para más detalles sobre "Nueva Armonía" véase COLE, *op. cit.*, cap. 17, y especialmente A. E. BESTOR, *Backwoods Utopia* (Filadelfia, 1950).

[12] La base de la idea de Owen relativa a las cooperativas era la creencia (que en algunos aspectos compartía Adam Smith) de que el valor de un objeto lo crea solamente el trabajador que lo hace. La rebaja era, pues, un intento de devolver al comprador lo que en caso contrario no hubiera sido más que un "beneficio" sacado de su trabajo.

culaba totalmente con arreglo a su "contenido" de mano de obra. de acuerdo con una idea desarrollada por Owen en su *Report on the County of Lanark* (1820). El dinero consistía en trozos de papel que decían, por ejemplo, "Vale por tres horas de trabajo", y todos los bienes podían cambiarse a base de este valor de trabajo. Owen llegó a fundar en 1832 una "Lonja Nacional Equitativa del Trabajo" ("National Equitable Labour Exchange") para facilitar esta nueva forma de cambio en escala nacional [13].

Es manifiesto que todos estos planes de Owen se dirigían al movimiento de las clases trabajadoras en las cuales encontró sus principales discípulos. Mucho antes de la fecha (1858) en que regresó a su lugar natal de Gales, donde murió, había recorrido desde el principio hasta el fin el camino que partiendo de industrial afortunado y acomodado le había llevado a excéntrico y pobre proyectador de reformas sociales. De tratar con los gobernantes y someterles peticiones había pasado a aleccionar y organizar a los gobernados.

V

La vida de Owen puede considerarse como una especie de cápsula en que se desarrollaron las ideas económico-sociales del mundo europeo bajo la presión de la Revolución industrial. Owen viene a ser la Sociedad Lunar dándose cuenta de sus limitaciones, tomando conciencia del abuso de la economía del "laissez faire" cuando se considera a la luz de los intereses humanitarios y de los hechos. Así, aun siendo un tipo característico de Sociedad Lunar, empresario de la industria algodonera en auge favorecido por el éxito, llegó a la conclusión de que el nuevo sistema económico, en vez de liberar al individuo, lo había reducido a la esclavitud. Sobre este aspecto del "laissez faire" es sobre el que quería llamar la atención.

"Hasta ahora parece que los legisladores han considerado las industrias desde un solo punto de vista: como fuente de riqueza nacional. Pero las demás consecuencias de enorme importancia a que da lugar la extensión de las industrias *cuando se abandonan a su curso natural* nunca han sido objeto de la atención de ninguna legislatura. No obstante, los efectos políticos y morales a que aludimos bien merecen ocupar las mejores capacidades de los más grandes y prudentes hombres de Estado."

[13] Uno de estos vales se reproduce en PODMORE, *op. cit.*, vol. I, p. 230. La Lonja Nacional Equitativa del Trabajo dio fin en 1834. Cf. MARGARET COLE, *op. cit.*, p. 184.

Sin nombrar directamente a Bentham, Owen atacaba a aquellos "cuyas profundas investigaciones sólo han versado sobre palabras". El que antaño fuera gerente de fábrica se fijaba en los hechos y no en las palabras, y los hechos del sistema inspirado en el "laissez faire" demostraban, según él, que existía una "miseria y desmoralización cada vez mayores entre las clases trabajadoras". La generalización de la industria manufacturera y de la economía del "laissez faire" no sólo *no* había mejorado la suerte del trabajador, sino que la había empeorado hasta un extremo, que dejaba atrás las condiciones reinantes en la época feudal; la esclavitud industrial —llegaba a decir— era peor que la esclavitud de los negros. El nuevo sistema se caracterizaba por la degradación, no sólo económica, sino moral, sin que subsistiera ya ninguno de los "afectos sociales". Al contrario, el obrero trabaja "hoy para un amo, mañana para otro, pasado mañana para un tercero y para un cuarto, hasta que todos los lazos entre patronos y empleados quedan reducidos a la consideración del beneficio inmediato que cada uno pueda sacar del otro" [14].

No es que Owen careciera del deseo tan razonable de unir la justicia a la eficiencia, que constituye la esencia del credo benthamiano, o que rechazara los principios utilitaristas y hedonísticos de éste; lo que ocurre es más bien que basándose en tales principios llegó a conclusiones muy distintas. Convenía en que "es el mejor aquel gobierno que en la práctica produce la mayor felicidad para el mayor número de personas". Y también aceptaba sin reservas la

[14] *New View*, p. 124. Carlos Marx, que había leído cuidadosamente a Owen, convirtió en parte fundamental de su análisis la teoría de la creciente degradación y miseria del trabajador bajo el capitalismo. (Y fue precisamente por este punto por el que los social-demócratas alemanes, capitaneados por Bernstein, rompieron con el marxismo ortodoxo.) Además, es interesante comparar la teoría de Owen —de la desaparición de cualquier relación entre el patrono y el obrero que no sea la de "beneficio inmediato"— con la famosa declaración de Marx en el *Manifiesto comunista*, según la cual el nuevo sistema burgués "ha destrozado sin piedad los lazos feudales que vinculaban al hombre con sus 'superiores naturales', y entre hombre y hombre no ha dejado más nexo que el interés egoísta desnudo, el implacable 'pago al contado' ".

teoría de que los hombres se guían en sus actos por el interés personal, inmediato o futuro. Pero, basándose en estos mismos argumentos, recalcaba que los hombres se dirigían más a los planes "sociales" por él ideados que al mundo individualista de Bentham. La felicidad no se conseguirá nunca —afirmaba— "mediante una ordenación que sea posible llevar a cabo individualizando los actos humanos en una cabaña o en un palacio, pues mientras el carácter del hombre se forme de tal modo y las circunstancias que lo rodeen estén, como forzosamente habrán de estarlo entonces, en consonancia con tal carácter, no podrá por menos de ser enemigo de todos los hombres, y todos los hombres habrán de estar enemistados con él y ser adversarios suyos".

Ésta es, pues, la gran diferencia que existe entre Owen y Bentham. Bentham había elaborado una doctrina utilitarista cuyo fin era el bien de la sociedad, pero cuya fuerza impulsora radicaba en el interés personal del individuo. Owen, uno de los primeros liberales que reconocieron públicamente los males de la Revolución industrial, rechazó tal doctrina, proyectando en cambio un plan en el cual se subrayaba la consecución del bienestar general de la sociedad recurriendo a medios sociales.

VI

Tratemos ahora de valorar la influencia global ejercida por Owen. ¿Cuál es, en definitiva, el significado de su vida y de sus ideas? Quizá podamos sintetizar los resultados de su obra refiriéndolos a tres principios, los tres provocados por las circunstancias con que Inglaterra se enfrentaba como consecuencia de la Revolución industrial y de la Revolución francesa.

Partiendo del intento de encontrar un remedio para el rápido empeoramiento de la situación económica y moral que imperaba hacia 1813, Owen invocó primeramente el "principio de la formación del carácter humano", el estudio de la psicología que él llamaba su "Nueva Visión". Luego, sobre esta teoría de la formación del carácter, levantó el edificio de una sociedad socialista o al menos trató de enunciar sus principios y de experimentar con modelos de comunidades socialistas. A estas dos contribuciones fundamentales a las ideas y a la práctica del mundo moderno agregó una tercera aportación: el concepto de fábrica no sólo como unidad económica, sino como "estructura social", o sea, como comunidad [15]. Cada uno de estos tres aspectos merece estudiarse detenidamente por separado.

Al ocuparnos de Hobbes y de Locke dijimos que la física de Newton y de Galileo "había propuesto el modelo de una sociedad entendida como construcción artificial, compuesta de átomos individuales de humanidad. Pero había dejado sin contestar la cuestión fundamental: la naturaleza del elemento fundamental de la construcción, o sea, del hombre". Owen operaba precisamente dentro de esta tradición, del intento de lograr, como él decía, "un conocimiento acertado de la naturaleza humana". En rigor, su "Nueva Visión" no era, como hemos dicho, muy original. La idea central relativa a la determinación del carácter del individuo por obra de la sociedad se encontraba ya en Helvétius, Rousseau y otros. Lo nuevo era la intensidad con que Owen examinaba el tema.

En un sentido importante, Owen representa el punto culminante de la epistemología de Locke. Si el hombre es una tabla rasa, como Locke suponía, entonces podrán imprimirse sobre él cualesquiera características. Sin embargo, a las ideas lockianas les da un nuevo sesgo el empeño de Owen en que la sociedad oriente conscientemente la experiencia del niño y que sólo se le estampen en la mente determinadas impresiones. Donde Locke veía la función formativa de la naturaleza, Owen percibía la influencia de la sociedad; éste era "el acertado conocimiento de la naturaleza humana" que buscaba.

Las consecuencias de este sencillo principio eran importantes. Entre otras cosas significaba (como ya hemos señalado al tocar el problema de la delincuencia juvenil) el fin de la ética. Con tal "conocimiento acertado", los hombres advertirían que "no están sujetos al elogio o a la censura, a la recompensa o al castigo". El único "valor" que subsistía era la felicidad.

Quizá Owen no se diera cuenta de la clase de mundo a que esto podía conducir. No vio que el mal lo mismo que el bien podía ser consecuencia de la idea de ir, por así decir, "más allá del bien y del mal", hacia un mundo de felicidad pura [16]. Sin embargo, la reducción

[15] Ya hemos tocado este punto antes, al referirnos al tamaño óptimo de la comunidad y su determinación por las necesidades económicas.

[16] El sentido que damos a "más allá del bien y del mal" no es, claro está, el que le dio Nietzsche.

al absurdo de su idea la representa la maravillosa sátira sobre la Utopía que Aldous Huxley hace en *Un mundo feliz (Brave New World)*. En esta versión de la "Nueva Visión", el carácter no se forma simplemente desde la infancia recurriendo a los reflejos condicionados de Pavlov, sino que en parte viene determinado ya desde el nacimiento mediante fórmulas químicas; los recién nacidos de la Utopía de Huxley son "recién nacidos en probeta". La desdicha es desconocida en el "mundo feliz", donde existe un medicamento prodigioso, el "soma", y una versión corregida y aumentada del cine, los "feelies", que suplen cualquier deficiencia del acondicionamiento químico y psicológico. El protagonista de la obra, que quiere poder ser "desdichado", es un inadaptado por puro azar.

Ahora bien, es cierto que Owen no pensaba en un mundo de esta clase. En primer lugar, se oponía enérgicamente a la especialización del nuevo mundo de Huxley. En sus aldeas, todos han de dedicarse cuando les llegue su turno a distintas ocupaciones. Así, "en vez del embrutecido rematador de agujas o clavos, del dedicado a tejer una sola trama o del bracero miserable que miran con aire de estupor el suelo o en torno a ellos, sin comprender y sin reflexionar racionalmente, surgiría una clase trabajadora llena de actividad y de útiles conocimientos".

En segundo lugar, Owen creía en la igualdad, mientras el nuevo mundo de Huxley se caracterizaba por la desigualdad innata. Owen sacaba su fe en la igualdad de su teoría de la formación del carácter. Mantenía que todos los hombres son iguales basándose en que todos nacen con una naturaleza igualmente plástica. "La naturaleza humana, hecha abstracción de las diminutas diferencias que se encuentran siempre en todos los compuestos de la creación, es una y la misma en todos; es, sin excepción, universalmente plástica y, mediante una juiciosa preparación, *los niños de cualquier clase del mundo pueden transformarse fácilmente en hombres de otra clase cualquiera.*"

Es manifiesto, pues, que el "mundo feliz" de Huxley sólo puede considerarse una consecuencia involuntaria de la nueva caracterología propugnada por Owen; no obstante, es efectivamente una *posible* consecuencia de tal principio. Al igual que las derivaciones totalitarias implícitas en las ideas de Rousseau, en el hedonismo amoral de la "Nueva Visión" oweniana se oculta una peligrosa faceta.

Pasemos ahora al segundo principio de Owen, según el cual la ciencia caracterológica permitiría modelar un hombre nuevo. Gradualmente fue dándose cuenta de que el nuevo hombre sólo podría existir en una sociedad y en un Estado nuevos. Con voz extática exponía "las diferencias fundamentales entre el hombre del *viejo* y el hombre del *nuevo* tipo de sociedad. En el primero *ha sido* un hipócrita miserable, crédulo y supersticioso; en el segundo *ha de volverse* racional, inteligente, cuerdo, sincero y bueno. En el *viejo* tipo de sociedad, la tierra ha sido asiento de la pobreza, el lujo, el vicio, el delito y la miseria; en el *nuevo* será el aposento de la salud, la templanza, la cordura, la virtud y la felicidad". Huelga decir que la *nueva* sociedad era cooperativa y socialista, y ya hemos visto cómo llegó Owen a su socialismo y cuáles eran sus propuestas concretas.

La siguiente consideración importante de Owen era el modo en que la nueva sociedad había de cobrar realidad. Estaba en la creencia de que no había ninguna necesidad en absoluto de revolución ni de violencias. Todo lo que hacía falta era difundir el "conocimiento acertado" que había descubierto. La supresión de la ignorancia sería gradual, pero inevitable, pues creía fervientemente que "la Verdad triunfaría". En sus escritos se encuentra constantemente una nota de milenario. Tenía el convencimiento de que la humanidad se encontraba en el umbral de una "nueva era".

Por esta razón, Owen ha sido calificado de "socialista utópico". En su obra *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopia zur Wissenschaft* (El desarrollo del socialismo de Utopía a ciencia), Federico Engels agrupó a Owen con reformadores tales como Morelly, Saint-Simon y Fourier, acusándole de compartir la ilusión de los "philosophes" del siglo XVIII, según la cual la sociedad podía reorganizarse simplemente en virtud de la ilustración. Engels y Marx no creían que el cambio se produciría porque a los hombres se les expusieran de pronto determinadas ideas abstractas; el cambio se produciría por ser una necesidad dialéctica y el mecanismo mediante el cual se manifestaría tal dialéctica era la lucha de clases.

¿Cuánta justicia hay en la acusación de Engels de que por no haber vinculado sus ideas a una fuerza social que trabajara por el socialismo Owen dependía en último término del poder de la conversión? En primer lugar hemos de notar, naturalmente, que el poder de la conversión, como demuestra el ejemplo del cristianismo, no debe

menospreciarse. Y el propio Owen entendió cada vez más su sistema como una *nueva religión*, "la más gloriosa que el mundo haya visto, la *religión de la caridad, no ligada a la fe*", que suplantaría a toda la anterior instrucción moral y religiosa. De aquí que sus escritos tengan resonancias bíblicas y aparezcan repletos de símiles religiosos.

En la Gran Bretaña, el movimiento socialista se deriva en realidad de hombres cuya inspiración fue de carácter predominantemente religioso. Hasta el día de hoy subsiste un importante elemento anticonformista y evangélico en el movimiento laborista inglés y, sobre todo, en el de Gales, de donde era Roberto Owen. El trasfondo del socialismo británico lo constituye la Biblia y el Sermón de la Montaña, no los escritos de Marx y Engels.

Sin embargo, si prescindimos de su fuerza evangélica, ¿en qué medida es Owen utopista en comparación con los marxistas "científicos"? Nos da una cierta idea para responder a esta pregunta el examinar las dedicatorias que Owen puso a los cuatro ensayos que forman su *Nueva Visión:* la primera va dirigida a William Wilberforce; la segunda, al público británico; la tercera, a los "superintendentes de las industrias" y la cuarta, a su Alteza Real el Príncipe Regente del Imperio Británico. En resumen, Owen estaba dispuesto a dirigirse a todo aquel que quisiera escucharle. Su idea era ésta:

"Póngase ante ellos la verdad sin el acompañamiento del error; concedámosles tiempo para examinarla y cerciorarse de que está en consonancia con todas las verdades antes comprobadas, y entonces se producirá de un modo natural la convicción y el reconocimiento de tal verdad. Es la flaqueza misma exigir el consentimiento *antes* de la convicción; *después* no se podrá negar. Tratar de imponer a la fuerza conclusiones sin hacer comprensible la cuestión al entendimiento es lo más injustificable e irracional que pueda darse, y no puede por menos de resultar inútil o dañoso para las facultades mentales" [17].

Sin embargo, como hemos visto, Owen fue perdiendo paulatinamente la fe en su capacidad para convencer a filántropos como Wilberforce y Bentham o a políticos como Lord Sidmouth y al Príncipe Regente. ¿Constituyó esto un yerro de impaciencia por su parte? A nuestro juicio no había fundamentalmente nada de erróneo en la esperanza de reforma que Owen ponía en la burocracia estatal. Pro-

[17] *New View*, p. 24.

ponemos que sobre este mismo punto se lean unas cuantas páginas del estimulante libro de Joseph Schumpeter *Capitalismo, socialismo y democracia.* Schumpeter mantiene, acertadamente a nuestro modo de ver, que la apelación al Estado no era tan utópica como Marx y Engels creían; que a los intelectuales y burócratas también los mueve la necesidad dialéctica. Dicho con las palabras del propio Schumpeter: "El Estado, su burocracia y los grupos que atienden a la máquina política representan perspectivas muy prometedoras para el socialista que va en busca de su fuente de poder social. Como en la actualidad debiera ser ya evidente, son susceptibles de moverse en la dirección apetecida con necesidad no menos 'dialéctica' que las masas" [18]. Lo que impidió a Owen aplicar a la clase dirigente su propia fe en el cambio gradual fue la nota "milenarista" de su carácter; los socialistas fabianos, en cambio, supieron hacerlo mejor que él.

Por tanto, Owen no era utopista en principio, pero en la práctica sí lo fue. Lo que en realidad necesitaba era captar el mecanismo de reforma desarrollado por los benthamianos, pero en cambio permitió que las clases altas lo rechazaran rápidamente y se dirigió a las clases modestas. En éstas, como hemos visto, tuvo un éxito algo más rápido y los movimientos cooperativista y sindical llevan bien marcado el sello de sus ideas; pero, en último término, el movimiento inglés se orientó en un sentido completamente distinto del de Owen: el destino de las "trade unions" estaba en la lucha cotidiana para conseguir jornales más altos y mejores condiciones de trabajo o en la lucha política por la nacionalización de la industria. Nada de esto formaba parte de la nueva sociedad de Owen, cuya base habían de constituirlas pequeñas asociaciones cooperativas voluntarias.

De aquí que el hecho de que en último término Owen no lograra ligar eficazmente sus ideas ni con la burocracia estatal ni con la clase trabajadora emana de la naturaleza esencial de sus ideas. Quería una reorganización total de los elementos fundamentales de la sociedad. Quería un "hombre nuevo" en una "sociedad nueva". A esto nos referíamos unas cuantas páginas atrás al decir que la tercera aportación fundamental de Owen fue "el concepto de fábrica no sólo

[18] JOSEPH SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York, no económicas que un autor contemporáneo (JOHN KNOX JESSUP, en su artículo 1947), pp. 310-311.

como unidad económica, sino como 'estructura social', esto es, como comunidad". Esto es lo que por un breve momento captó la imaginación de Carlos Marx, que admitía:

"Del estudio de la obra desarrollada en toda su vida por Roberto Owen podemos aprender que el germen de la educación del futuro se encuentra en el sistema de fábricas. Será ésta una educación que, por lo que se refiere a todos y cada uno de los niños mayores de una determinada edad, combinará el trabajo productivo con la instrucción y la cultura física, no sólo como medio de incrementar la producción social, sino como único modo de producir seres humanos plenamente desarrollados"[19].

Por tanto, la tercera característica distintiva de Owen era que entendía la función del sistema de fábricas como la producción de "seres humanos plenamente desarrollados". Al referirse a la fábrica pensaba más en un fin social que en un fin económico. Aceptaba la Revolución industrial, con su amplia generalización de fábricas y máquinas, pero quería convertir en beneficios sociales el nuevo poder técnico y económico del hombre. Si la fábrica ha de dominar la vida del hombre, entonces —creía— ha de estar hecha de modo que el hombre pueda vivir en ella.

En muchos aspectos, Owen se anticipó, pues, a la doctrina de lo que pudiéramos llamar "corporativismo", doctrina que, por desgracia, al menos de nombre, se ha relacionado principalmente con la ideología fascista, pero que sin duda es susceptible de desarrollo en otros sentidos. Y, en efecto, se está desarrollando en un sentido distinto en Norteamérica, donde la función *social* del capital y del trabajo va destacándose de un modo nuevo y más vigoroso. Con el enorme cambio operado en la industria norteamericana en virtud del cual el control de las empresas pasa de los propietarios a los gerentes se acusa más netamente la nueva forma de corporativismo[20]. En esta nueva manifestación, las "corporations" establecen sus fábricas a título de comunidades totales y no como simples instalaciones. Se acentúan los deberes sociales de la "corporation" con respecto a sus trabajadores, al público

[19] KARL MARX, *Capital*, Everyman's Library, 2 vols. (Londres y Nueva York, 1951), vol. I, p. 522.

[20] Para detalles sobre esta transformación, cf. A. A. BERLE y G. C. MEANS, *The Modern Corporation and Private Property* (Nueva York, 1933), y JAMES BURNHAM, *The Managerial Revolution* (Nueva York, 1941).

y a la comunidad en general. Dentro del establecimiento se atiende a las necesidades psicológicas tanto como a las necesidades físicas o materiales de los obreros y se tienen en cuenta sistemas de ascenso. Por su lado externo, el aspecto comunitario de la fábrica es tan fuerte, que gran parte de la planificación urbana y regional de los Estados Unidos se debe a las corporaciones privadas más que a las entidades públicas[21].

En la base de toda esta evolución se encuentran de nuevo las ideas y la obra de Roberto Owen. En el plano más sencillo se anticipó a lo que actualmente se llama "organización científica". En sus primeros escritos se refería abiertamente al obrero como si fuera parte del engranaje de la fábrica, declarando que "desde el comienzo de mi gestión consideré a la población con la maquinaria y todas las demás partes del establecimiento, como un sistema compuesto por muchas partes que era mi deber y conveniencia combinar de tal modo, que cada trabajador, lo mismo que cada muelle, palanca y engranaje, cooperasen eficazmente para producir el máximo beneficio pecuniario a los propietarios". Con toda franqueza preguntaba a sus colegas industriales: "si el debido cuidado al entretenimiento de vuestras máquinas inanimadas puede producir resultados tan beneficiosos, ¿qué no podrá esperarse si dedicáis igual atención a vuestras máquinas vitales, de construcción mucho más prodigiosa?". Y el éxito por él conseguido fue una prueba de las ventajas estrictamente económicas que la "organización científica" podía reportar. Hay, pues, poco en la obra de Elton Mayo, el supuesto precursor de la sociología industrial, que no se encuentre ya en germen en el empresario galés[22].

[21] En efecto, tan fuerte es esta derivación de la corporación hacia funciones no económicas que un autor contemporáneo (JOHN K. JESSUP, en un artículo titulado "A Political Role for the Corporation", *Fortune*, agosto, 1952) sugirió, aunque quizá con algo de exageración, que lo que se está formando en los Estados Unidos, más que un "welfare state" ("Estado benefactor") es una pluralidad de "welfare communities": las "corporations".

[22] Claro está que Owen pasaba por alto el hecho de que sus colegas de la industria se preocupaban más de sus máquinas que de sus trabajadores, porque aquéllas representaban una cuantiosa inversión de capital, mientras que el exceso de oferta de mano de obra no especializada no planteaba ningún problema de reposición. Sólo cuando la industria ha de gastar dinero en capacitar al personal adquiere éste tanta importancia económica como las máquinas.

Owen abandonó rápidamente este angosto planteamiento. En ocasiones todavía hablaba de sus proyectadas aldeas llamándolas una "máquina" para vivir, pero sólo se trataba de reminiscencias verbales de sus orígenes industriales. Cada vez más fue centrando toda su atención en los beneficios sociales de su "organización científica", o sea, "el conocimiento acertado de la naturaleza humana". Mientras New Lanark era una fábrica convertida en comunidad, "Nueva Armonía" estaba proyectada como comunidad con una fábrica anexa.

Ahora bien: ¿cómo habría de efectuarse el paso de la lóbrega Inglaterra de los tiempos de Owen a la "nueva era" en que la fábrica constituiría una comunidad social? Para Owen no se planteaba dificultad alguna. Tal cambio ya lo había llevado a cabo en New Lanark, y basándose en la experiencia entonces recogida había formulado los principios que permitirían a otros hacer otro tanto. Declaraba que "los principios desarrollados en esta 'Nueva visión de la sociedad' señalarán un remedio que es casi la sencillez misma y que no plantean mayores dificultades prácticas que muchas de las ocupaciones corrientes de la vida, siendo tales que fácilmente pueden vencer las personas de capacidad práctica muy corriente". En realidad —seguía diciendo Owen— "es tan fácil, que puede llevarse a la práctica con menos capacidad y esfuerzo de los que hacen falta para establecer una nueva industria en una nueva situación. Muchos individuos de capacidad normal han creado establecimientos de complejidad mucho mayor."

La idea de Owen es profunda. Los reyes-filósofos de Platón los sustituía por sus capitanes de la industria, afirmando que las dotes de organización para actuar de empresario en la industria son las mismas que hacen falta en las empresas necesarias para la reconstrucción de la sociedad. Owen recalcaba que la base de la sociedad es económica, aun cuando su fin no sea el económico. Por tanto, la "vida buena" no puede vivirse independientemente de la vida económica, y las bases acertadas de esta última sólo pueden sentarlas hombres del sello de los que formaron la Sociedad Lunar.

Owen aconsejaba, pues, a la sociedad que encomendara su organización a los técnicos y a los hombres de negocios [23] y repetidamente

[23] Era el mismo mensaje que entonces proponía el pensador francés Saint-Simon. Sobre este último, véase *Henri Comte Saint-Simon, Selected Writings*, ed., trad. e introd. de F. M. H. Markham (Nueva York, 1952).

afirmaba que no es función de los trabajadores llevar a cabo el cambio. Les exhortaba a la obediencia y a aceptar mejoras graduales. En cambio, los grandes industriales son los que deben aceptar las responsabilidades *sociales* encargándose de dirigir no sólo la economía, sino la sociedad misma. Los Wedgwood, Boulton y Watt habían de dejar a un lado su particular interés personal y, altruistamente, como Owen, consagrar su talento a dirigir la sociedad. Tal es, en esencia, el mensaje definitivo de Owen.

VII

¿Fue, sin embargo, el fracaso de "Nueva Armonía" indicio de que había algo que no funcionaba en la visión de empresario que Owen tenía de la sociedad? ¿Había pasado por alto algún factor que no se daba en New Lanark? Creemos que esto es lo que ocurrió. En la fábrica de Owen no se había planteado problema político alguno; en ella no hizo más que ejercer un despotismo paternal. En "Nueva Armonía", en cambio, se plantearon todas las dificultades de la administración o gobierno de una aldea, y Owen no tenía concepción política alguna que pudiera brindar una solución. En el esbozo de comunidad ideal trazado en el *Report to Lanark* se limitaba a proponer que la población se gobernara a sí misma

"...fundándose en principios que *impidan* las divisones, la contraposición de intereses, los celos o cualquiera de las pasiones comunes y vulgares que la lucha por el poder no puede por menos de generar. Sus asuntos habrá de llevarlos un comité compuesto por todos los miembros de la asociación comprendidos dentro de determinados límites de edad, por ejemplo, los comprendidos entre los 35 y 45 ó entre los 40 y 50 años de edad. ...Mediante esta disposición equitativa y natural se evitarán todos los innumerables males de las elecciones y del electoralismo" [24].

Pero son precisamente las "pasiones comunes y vulgares" las que se inmiscuyen en las organizaciones políticas. En cuanto a los "principios" que impidan las discordias, Owen casi no nos dice nada. Sólo sabemos que no creía en los partidos políticos, hasta tal punto, que

[24] *New View*, p. 287.

fulminaba su anatema sobre todos ellos —radicales, liberales o conservadores— y "no pide ningún favor a ningún partido". Quería acabar con "esos entes localizados de país, secta, clase y partido que actualmente componen la población de la tierra", y creía que esto podía conseguirse en cuanto se hubiera suprimido la causa del egoísmo humano: "La sociedad está constituida hasta ahora de un modo tal, que todos los partidos temen ser desbordados por los demás y que, si no protegen con el máximo cuidado sus intereses individuales, temen verse privados de los medios de existencia. Este sentimiento ha creado un egoísmo universal" [25].

Tal era el enfoque sencillo, y negativo, de los problemas políticos por parte de Owen. A nuestro juicio, tal planteamiento pasa por alto todos los factores reales que intervienen en política. Y en su ingenuidad corre parejas con su creencia de que la *única* causa de la miseria se debe a "la ignorancia de nuestros antepasados". Según Owen, esta causa de miseria estaba a punto de desaparecer. La humanidad estaba saliendo "de la morada de las tinieblas mentales a la luz del intelecto" que la "Nueva Visión" aportaba. Mientras antes era todo error, ahora se había formulado "un sistema por el que los muchachos de doce años de edad aprenderán a superar, con verdadero juicio y conocimiento, las cacareadas conquistas del saber moderno, de los sabios de la antigüedad, de los fundadores de todos esos sistemas que hasta ahora sólo han confundido y extraviado al mundo y que han sido causa inmediata de casi todas las miserias que hoy deploramos".

Estimamos que en esta cita puede apreciarse con máxima claridad el flaco fundamental del planteamiento de Owen. No es ya que no tuviera una filosofía política, sino —peor aún— que se negaba a reconocer todo precursor intelectual. En él se daba una pronunciada actitud antiintelectualista: tronaba contra los "teóricos de gabinete", contra los eruditos faltos de todo sentido práctico y se oponía al

[25] *Ibid.*, p. 288. ¿Pecamos de excesivamente críticos si decimos que tan sólo un deficiente "conocimiento de la naturaleza humana" puede considerar que "la lucha por el poder" la generan exclusivamente determinadas ordenaciones económicas? La idea de Owen es afín a la teoría marxista según la todos los males desaparecerán con la eliminación del sistema capitalista. Esto sería llevar al extremo la transposición rousseauniana del problema de la teodicea al plano social.

"saber libresco". Veía todo el pasado como una "locura" (locura que, como consecuencia de su obra, había de ceder el paso a la "racionalidad"). En suma, repudiaba toda la tradición intelectual de Occidente que hemos venido exponiendo en estas páginas.

En esto radica el verdadero elemento "utópico" de Roberto Owen. Más que fuera de lugar estaba fuera de sazón. Aunque empíricamente reconoció los problemas suscitados por su época, se revolvía contra la historia en un sentido más fundamental todavía que Bentham. Aunque hizo el profundo descubrimiento de que el hombre no tiene una naturaleza independiente de su "naturaleza social", no advirtió que el hombre no tiene una naturaleza que no sea de carácter histórico.

Esta intuición la encontraremos, en cambio, en la figura de Georg Hegel, al que estudiaremos en el próximo capítulo. Pero antes subrayemos, no las lagunas, sino todo el alcance de la obra de Roberto Owen. Aportó su contribución a la teoría de la formación del carácter, desempeñó un papel de primer orden en la difusión de las doctrinas cooperativistas y socialistas y predicó y practicó una forma de corporativismo en el que la fábrica se convertía en una comunidad. Para un hombre solo fue una gran labor, y quizá podamos perdonarle su falta de conciencia histórica si tenemos presentes estos "subproductos" de su fábrica de New Lanark.

Capítulo XXVI

KANT Y HEGEL: SURGE LA HISTORIA

Hemos visto que, en la época del Renacimiento, la tradición intelectual europea fue recreada por pensadores mediterráneos, muchos de ellos de la Italia del Norte. Ahora, al llegar a este punto de nuestra exposición, a comienzos del siglo XIX, transcurridos ya más de trescientos años, la tradición occidental había experimentado una gran ampliación. Las ideas de la Revolución francesa ejercían su influencia, los utilitaristas ingleses se ocupaban de elaborar un sistema razonado y a los pensadores norteamericanos se les había llegado a ofrecer en la práctica la oportunidad de establecer una nueva sociedad. Al propio tiempo, los pequeños Estados alemanes volvieron a participar del fermento intelectual de Occidente que con tanta fuerza provocara antaño Martín Lutero, y la contribución aportada por tales Estados ejerció sutil influencia sobre el curso de la historia.

En Alemania fue un signo de los tiempos una nueva floración de poetas románticos, poetas que, dicho sea de paso, contribuyeron mucho a fijar las formas, todavía indecisas, de la lengua alemana. El más grande de aquellos poetas y la mente de mayor potencia creadora de Europa a partir de Newton fue Johann Wolfgang von Goethe. Además de poeta, Goethe fue un hombre de ciencia, y de gran originalidad; principalmente le interesaban el desarrollo y la forma de las plantas, en las cuales (como Erasmo Darwin en Inglaterra) advirtió la unidad fundamental en el desarrollo de la naturaleza, unidad que más adelante expondría Carlos Darwin en su teoría de la evolución. Además, Goethe volvió a descubrir el Renacimiento y la Roma antigua, hizo una brillante carrera ocupando cargos oficiales, sobre todo en la esfera cultural, y sus intereses, amplios y vivos, supieron inflamar el espíritu de hombres que vivían mucho más allá de los confines de Alemania.

En aquella época se produjo en el pensamiento alemán otro fenómeno que hoy cobra una fisonomía sumamente característica: la tradición filosófica que entonces dio comienzo. Su fundador fue Manuel Kant, que sigue siendo el filósofo teórico más importante que Alemania ha producido: pero sus sucesores ejercieron una influencia de orden práctico que rebasó los dominios de la filosofía y que desde entonces ha dado forma a la visión política de los hombres. El filósofo que había de ejercer la mayor influencia en política fue Jorge Guillermo Federico Hegel.

Tendremos que examinar tal influjo haciéndolo destacar sobre su trasfondo filosófico. Hegel fue, en fin de cuentas, un profesor de filosofía, y su vida se consagró a problemas que otros filósofos le habían legado. Es, pues, un hecho notable que de su obra académica emanara un modo de considerar a los hombres y a los Estados que ha sido capaz de derrocar imperios, hecho, por tanto, importante y que merece nuestra atención.

MANUEL KANT

I

Los problemas de la filosofía en los siglos XVII y XVIII estaban relacionados con los adelantos que entonces iba logrando la ciencia. Gran parte de la labor filosófica era un intento de hallar fundamentos para la nueva ciencia, y muchos filósofos eran científicos. Entre éstos se contaba Kant, y su filosofía fue también un intento de colmar una laguna que en los fundamentos de la ciencia se había abierto inesperadamente en sus años de mocedad.

Una primera base para la ciencia la había hallado Tomás Hobbes en el principio de que todo efecto tiene una causa material, y que una misma causa surte siempre el mismo efecto. Como su interés por la ciencia había nacido leyendo a Euclides, Hobbes entendía la relación entre causa y efecto como si tuviera más o menos la misma

fuerza que una demostración en geometría. Para saber que los corolarios geométricos se deducen de los axiomas no necesitamos de comprobación empírica: nos basta la lógica. Por tanto —pensaba Hobbes—, los efectos se siguen de sus causas lógicamente, por necesidad interna; tendríamos, pues, que poder aprehender intelectualmente tal necesidad [1].

Hasta bien entrado el siglo XVIII, los filósofos científicos sustentaban la concepción de que la causa y el efecto están ligados por una necesidad que trasciende de nuestra experiencia. Es cierto que el filósofo irlandés George Berkeley puso en duda el supuesto de que lo que nuestros sentidos nos dicen nos autorice a deducir el comportamiento —y aun la existencia— de los objetos materiales fuera de nosotros; pero esto representaba un escepticismo tan radical, que nadie era capaz de tomarlo en serio; no cabe duda de que nadie podía indicar de qué modo había de modificar nuestra conducta para con nuestra experiencia sensorial [2].

La verdadera negación de la tesis de Hobbes la formuló en 1739 un joven filósofo escocés llamado David Hume, que con perspicaz claridad puso de relieve que la secuencia de causa a efecto sólo nos parece forzosa por sernos familiar; aparte de la costumbre no tenemos razón alguna para suponer que tal secuencia volverá a producirse.

"Sólo la *costumbre* nos empuja a suponer que el futuro se acomoda al pasado. Cuando veo una bola de billar que se mueve hacia otra, mi mente se siente inmediatamente llevada por la costumbre hacia el efecto acostumbrado y se anticipa a la vista concibiendo ya la segunda bola en movimiento. Si se consideran en abstracto e independientemente de la experiencia, en estos objetos no hay nada que me lleve a establecer semejante conclusión, e incluso después de haber tenido experiencia de muchos efectos repetidos de esta clase, no existe argumento alguno que me decida a suponer que el efecto se ajustará a la experiencia pasada. Las fuerzas con que los cuerpos operan son totalmente desconocidas. Sólo percibimos sus cualidades sensibles: pero ¿qué *razón* tenemos para creer que las mismas fuerzas irán siempre unidas a las mismas cualidades sensibles?

[1] Véase *supra*, cap. XI, "Hobbes y Locke".

[2] Del tema de éste párrafo y los siguientes se ha tratado ya brevemente en cap. XII, "El método de Descartes".

No es, pues, la razón la guía de la vida, sino la costumbre. Sólo ésta decide a la mente, en todos los casos, a suponer que el futuro es conformable al pasado. Por fácil que este paso pueda parecer, la razón no podría darlo nunca en toda la eternidad.

Es un descubrimiento muy curioso" [3].

El curioso descubrimiento no hizo impresión inmediata en los contemporáneos de Hume, que sufrió una decepción. Pero el veredicto de los siglos se ha pronunciado a su favor. Nadie ha refutado su afirmación de que carece de sanción lógica el paso mediante el cual establecemos una inducción y de que de una experiencia deducimos que tendremos una experiencia análoga la próxima vez. La relación entre causa y efecto es empírica y no necesaria [4].

Hume había, pues, dado cuerpo a algunas de las afirmaciones de Locke. Había demostrado que incluso nuestro conocimiento más cuidadosamente formulado —esto es, incluso la ciencia— está construido empíricamente. La trama de la experiencia no se mantiene unida, como las matemáticas, por relaciones lógicas y necesarias. La experiencia ha de ser vivida; no puede ser imaginada.

II

Como siempre ocurre cuando se produce un cambio de opinión, la nueva tesis fue llevada demasiado lejos. Hume había demostrado que la causa y el efecto no están vinculados por necesidad lógica [5].

[3] La cita está tomada de *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, que Hume publicó anónimo en 1740 para llamar la atención sobre su *Treatise of Human Nature* (1739), que había hecho poca impresión. El *Abstract* se ha atribuido frecuentemente a Adam Smith, pero esto es un error, como demostraron J. M. Keynes y P. Sraffa en su edición facsímil del mismo (Cambridge, 1938). El *Abstract* se ciñe a la parte más original de la obra de Hume —el análisis de la relación entre causa y efecto— y su lectura se recomienda vivamente a todos los estudiosos.

[4] En años recientes, los psicólogos han realizado importantes trabajos en el estudio de las condiciones que nos mueven a creer que una secuencia de hechos está ligada causalmente. Véase A. MICHOTE, *La perception de la causalité* (Lovaina, 1946).

[5] No es esencial para el argumento de Hume ni para el estudio que aquí hacemos que la misma causa tenga siempre el mismo efecto *único*. En esencia, de lo que se trata es de la creencia de que existe siempre una relación nece-

No tardó en suponerse que en la naturaleza no había relaciones necesarias en absoluto y ninguna guía para la experiencia o para la conducta que no fuera el éxito empírico. Tal es, por supuesto, el clima mental en que se movían los utilitaristas y reformadores ingleses, el de Jeremías Bentham y de Roberto Owen. Es, por ejemplo, el clima que hacía pensar a Bentham que la Declaración de los Derechos se reducía a verbosidad altisonante.

Kant y los filósofos alemanes que le sucedieron sometieron a un examen más sutil la demostración de Hume. Convinieron en que algunas de las relaciones que encontramos en la naturaleza no tienen más sanción que la experiencia, repetida hasta que se convierte en hábito; pero Hume no había demostrado que *todas* las relaciones que encontramos en la naturaleza son de esta clase. Pues bien, Kant preguntaba si en la naturaleza no existían *algunas* relaciones que fueran necesarias por radicar a la base de la experiencia. ¿Existen relaciones que sean inevitables porque sin ellas nuestra experiencia sería imposible? ¿Existe alguna estructura en que la experiencia se funda y sin la cual no puede la mente aprehender el mundo exterior en absoluto?

Tales son las cuestiones penetrantes —y todavía no contestadas— a que Kant dedicó sus difíciles obras. Llegó a la conclusión de que en la naturaleza hay algunas relaciones necesarias que sentimos como modos necesarios del pensamiento. En particular, pretendía demostrar que el espacio y el tiempo son una estructura fundamental de esta clase: los conocemos *a priori*. Sean cuales fueren las leyes empíricas de la naturaleza, Kant afirmaba que han de conformarse a las necesidades del espacio y del tiempo según nosotros las conocemos. A su modo de ver, no podemos imaginar un mundo en que uno y otro puedan ser distintos.

Hoy sabemos que la afirmación de Kant, en la forma en que él la hizo, es falsa. La primera duda la suscitó el descubrimiento, hecho poco después de aparecer sus obras, de que existen geometrías coherentes que no son euclidianas [6] (como lo es nuestra experiencia cotidiana); y en el siglo actual, la relatividad especial ha demostrado que distintos observadores pueden ver la misma secuencia de acontecimientos en un distinto orden temporal, destruyendo así la imagen newtoniana de un tiempo uniforme que Kant tenía.

saria entre un acontecimiento y otro u otros acontecimientos que, según se ha observado, siguen regularmente a aquél. Pero no es forzoso que "regularmente" signifique "únicamente"; sólo ha de significar que existe una estructura o distribución determinada de acontecimientos, de los cuales se observa que uno u otro sigue siempre al primero. Por tanto, el argumento de Hume y las consideraciones que se desarrollan en estas secciones se aplican asimismo al esquema del acontecer en la física cuántica.

No obstante, no debemos desentendernos del pensamiento kantiano sin más. Kant afirmó que el espacio *euclidiano* y el tiempo *newtoniano* se dan *a priori* al intelecto. En estos ejemplos se equivocaba, pero más allá de tales ejemplos hay una afirmación de mayor bordo: la afirmación de que algunas cosas del mundo no pueden ser distintas y que nuestro intelecto se adecua a ellas; afirmación que aún se mantiene en pie [7]. Por ejemplo, Kant afirmaba también que existe una estructura subyacente en la naturaleza y en nuestro pensamiento a la que ha de adecuarse el comportamiento físico de los cuerpos materiales en todo universo posible. Categorías como la sustancia misma han de ser, según Kant, apriorísticas, y así han de serlo nexos tales como la discutida relación entre causa y efecto.

De este modo, Kant había vuelto conscientemente del revés el argumento de Hume. Al decir que "la necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos", Hume había creído que atacaba la causalidad demostrando que la naturaleza no aportaba prueba al efecto. Pero, para Kant, esta frase significaba que la naturaleza ha de adecuarse a la causalidad porque la causalidad es el único modo en que la mente puede aprehender el operar de la naturaleza. Hume había mostrado que no hay prueba empírica de la causalidad; de esto Kant sacó la conclusión de que el empirismo no basta, y que la naturaleza sólo puede entenderse si vemos que debajo de la experiencia empírica yace una estructura de conocimiento *a priori*.

[6] Este descubrimiento lo realizaron, con independencia unos de otros, Wolfgang y Joham Bolyai, Karl Friedrich Gauss y Nikolai Ivanovich Lobachevskii, todos a principios del siglo XIX. Véase también la referencia a John Playfair en el cap. XII, "Descartes".

[7] Por ejemplo, uno de los precursores de la relatividad, el eminente astrónomo Arthur Stanley Eddington, creía que algunas de las constantes fundamentales de la naturaleza pueden calcularse simplemente considerando *cómo* las observamos, aunque de hecho no las observemos. Entre las constantes a las que Eddington atribuía estos valores necesarios figura el número de dimensiones del espacio y del tiempo: véase su obra *Fundamental Theory* (Cambridge, 1946).

Hemos interpretado la filosofía de Kant en términos científicos. No es, sin embargo, el único modo de interpretarla; y tal filosofía ha influido más en los no científicos que en los científicos [8]; pero es el mejor modo de ver la mente de Kant, ya que su formación era de matemático y físico, y durante largos años se ganó la vida de profesor de física. En 1775 aportó una contribución original a la ciencia al exponer por primera vez la teoría de que los planetas son una condensación de una masa de gas, teoría que Laplace formuló con mayor precisión en 1796. Sólo a la edad de cuarenta y cinco años, en 1769, empezó Kant a preocuparse de las dificultades filosóficas de los fundamentos de la ciencia que Hume había suscitado. En aquel año, Kant tuvo la gran revelación de que algún conocimiento ha de ser *a priori* para que la ciencia empírica sea en absoluto posible, revelación que lo hizo consagrarse a la filosofía. Al año siguiente, en 1770, fue elegido para la cátedra de lógica y metafísica de la Universidad de Königsberg, su ciudad natal, y esbozó su pensamiento en su lección inaugural dándolo a conocer íntegramente en 1781 en su obra *Crítica de la razón pura*.

[8] Kant ejerció profunda influencia en los científicos alemanes del siglo XIX, como H. Helmholtz: véase, por ejemplo, las notas de este último (escritas en 1881) sobre los supuestos en que se basa el famoso ensayo fundamental, *Über die Erhaltung der Kraft*, que había escrito en 1847. Fuera de Alemania, la principal influencia de Kant se ejerció sobre estudiosos ajenos a la esfera científica. Para una exposición vivaz y muy distinta del contenido no científico de toda esta serie de debates filosóficos, véase (como exponente extremo) R. G. COLLINGWOOD, *The Principles of Art* (Oxford, 1947), cap. 9, y *Sensation and Imagination* (Oxford, 1938), pp. 172-194.

Sobre Kant en general, véase EDWARD CAIRD, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2.ª ed., 2 vols. (Londres y Nueva York, 1909); FRIEDRICH PAULSEN, *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*, trad. de J. E. Creighton y A. Lefebvre (Nueva York, 1902); ALEXANDER D. LANDSAY, *Kant* (Londres, 1934), y RICHARD KRONER, *Kant's Weltanschauung*, trad. de E. Smith (Chicago, 1956). Sobre la teoría ética de Kant, véase C. D. BROAD, *Types of Ethical Theory* (Nueva York, 1930), cap. 5, "Kant" y H. J. PATON, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (Chicago, 1948).

III

Kant vivió una existencia tan meticulosamente regulada y tan desprovista de acontecimientos que parece sacada directamente de una novela de Julio Verne. Nació en Königsberg en 1724 y allí vivió, allí enseñó y allí murió a la edad de ochenta años. Era pequeño, ascético y ligeramente deforme; no se casó. Todo lo hacía a la misma hora del día; se dice que la gente de Königsberg ponía a hora el reloj al verle dar su paseo de todas las tardes, de las cuatro en punto a las cinco en punto, lo mismo si hacía bueno que si llovía. No tenía afición a la música ni a la literatura de fantasía, ni siquiera a las bellezas naturales, y parece que carecía en absoluto de imaginación visual, de modo que le faltaba un don que probablemente es importante para la experimentación científica.

Y, sin embargo, incluso la vida académica y la labor teórica de un filósofo de la ciencia pueden alarmar a las autoridades en una época de revoluciones. El planteamiento kantiano de los problemas del conocimiento se articulaba sobre una profunda acomodación entre el hombre y la naturaleza... en que no había ninguna mención de Dios. En la filosofía kantiana, algún conocimiento racional *a priori* de la naturaleza era innato en el hombre, y se sobreentendía que también le era innato un cierto conocimiento racional *a priori* de la moral, derivación que Kant desarrolló explícitamente más adelante (por ejemplo, en su *Crítica de la razón práctica*). La Iglesia se alarmó y en 1792 (cuando Luis XVI acababa de ser condenado y había empezado la guerra contra la Revolución francesa) impidió que se publicara en Berlín una obra de Kant que trataba de aspectos de la religión. Kant hizo publicar la obra en Königsberg y al instante el Rey de Prusia le prohibió que diera lecciones o publicara escritos sobre cuestiones religiosas. Kant obedeció esta orden mientras el Rey de Prusia vivió, pero virtualmente abandonó la enseñanza y se encerró en una silenciosa protesta melancólica.

En suma, a los contemporáneos de Kant les interesaban más las aplicaciones morales de su obra que las científicas. Kant afirmaba que en la naturaleza hay necesidades morales lo mismo que científicas, apoyándose en el mismo fundamento en que basaba su argumentación científica. En ésta había dicho que el comportamiento de

la naturaleza supone algunas necesidades subyacientes, como el tiempo y el espacio. En sus obras posteriores afirmó que el comportamiento de los hombres supone la existencia de necesidades fundamentales sin las cuales su conducta carecería de sentido, y estas necesidades son elementos de una moral *a priori*. Son imperativos que nuestra naturaleza moral se ve llevada de por sí a obedecer.

JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL

I

La cuestión que preocupaba a Kant era ésta: "¿Cómo es que el intelecto humano entiende de un modo tan natural lo que ocurre fuera de él?" Para Kant, el hombre y la naturaleza ya no estaban divididos; por lo que a sus contemporáneos les pareció que su filosofía daba al hombre una nueva condición. El sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento se habían acercado y entre ellos parecía existir una acomodación natural. La razón del hombre aparecía como un instrumento sintonizado con el comportamiento del universo, y la moral del hombre se presentaba como un instrumento que le era innato, instrumento que no necesitaba más guía que su propia dignidad. Kant había dado a los hombres un nuevo sentido de la dignidad en que las limitaciones de la naturaleza no eran obstáculos, sino condiciones naturales de la libertad humana. El libre albedrío en el hombre era una necesidad de la naturaleza. (En rigor, lo que Kant mantenía era que la concepción de la moral exige como postulado el libre albedrío, tanto como el concepto de ciencia natural requiere la necesidad como postulado.)

Hoy en día, estas doctrinas no nos parecen revolucionarias. Nosotros damos por sentadas la dignidad del hombre y el alcance de su razón, y la sutil relación que existe entre el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento, entre el observador y las leyes que halla, se nos ha hecho evidente en la relatividad y en la física cuántica.

Pero, encuadradas en el marco de la época, de 1789 en adelante, estas tesis representaban doctrinas revolucionarias en Alemania, cuyos Estados dispersos se habían quedado a la zaga de la marcha intelectual del Norteamérica, Inglaterra y Francia. Los hombres del nuevo

Movimiento Romántico alemán quizá no comprendieran bien a Kant, pero sentían que la filosofía kantiana sancionaba su fe en la independencia del hombre. Hume había sido materialista; ahora Kant era idealista: así es como la filosofía se presenta directamente a los hombres, que no se detienen a preguntar por el sentido técnico del término "idealismo" en filosofía. Muchos de aquellos hombres habían pasado por la Universidad de Jena, pequeña ciudad del Estado de Weimar en que Goethe era ministro de educación. El filósofo Johann Gottlieb Fichte dio en Jena conferencias entusiastas sobre Kant y sobre la Revolución francesa. Los poetas románticos Novalis y Johann Friedrich Hölderlin pasaron allí algún tiempo, y allí, en 1794, conoció a Goethe el poeta Federico Schiller, precisamente —circunstancia característica— en una sesión de la Sociedad de Ciencias de Jena.

En aquella constelación de hombres que pasaron por Jena fue influido y a su vez influyó el filósofo Jorge Guillermo Federico Hegel[9]. Nació en 1770; fue un muchacho serio, bastante desvaído, que toda su vida tuvo premiosidad de expresión y que ya en la escuela fue apodado "el viejo". Su carrera universitaria fue tan mediocre que (como sus biógrafos han hecho notar con goce maligno) el único comentario que sus profesores pudieron hacer era que rayaba por debajo de la puntuación media en filosofía.

Esta desdichada torpeza acompañó a Hegel toda la vida. En 1781, William Herschel había causado sensación entre los astrónomos descubriendo el planeta Urano, con lo cual hizo que el número de planetas (la Luna ya no se contaba entre ellos) volviera a la clásica cifra de siete. En 1800, Hegel escribió una disertación para probar, siguiendo una línea de pensamiento que le había inspirado Kant, que el número de planetas no es siete por accidente, sino por forzosidad de la naturaleza. Por desgracia, en cuanto se escribió la disertación,

[9] Entre los amigos con que Hegel mantenía correspondencia figuraban Hölderlin y el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, cuya teoría de la intuición influyó en el poeta romántico inglés Samuel Taylor Coleridge. Sobre el desarrollo inicial del pensamiento de Hegel, véase el estimulante estudio de WILHELM DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlín, 1905). En lengua inglesa, una buena introducción breve a Hegel es la de EDWARD CAIRD, *Hegel* (Filadelfia, 1883); la *Introduction to Hegel* (Oxford, 1940) de G. R. G. MURE es breve, pero no sencilla. Los *Early Theological Writings*, trad. de T. M. Knox, con una intrd. y varios fragmentos trad. por R. Kroner (Chicago, 1948) son de gran interés para la comprensión del joven Hegel; comprende bibliografía.

el 1.º de enero de 1801, un astrónomo descubrió un octavo planeta, Ceres [10].

Hegel fue profesor particular hasta que en 1801 a la edad de treinta y un años encontró un modesto empleo en Jena. Allí no se distinguió especialmente, pero en 1806 fue él quien experimentó una profunda impresión ajena a su labor académica. El emperador Napoleón derrotó a los ejércitos alineados contra él en la gran batalla librada en las proximidades de Jena, y Hegel tuvo ocasión de asistir a su entrada en la ciudad: "He visto al Emperador, esa alma cósmica, atravesar a caballo la ciudad para reconocerla. Produce en verdad una extraña impresión verse ante un individuo semejante, que aquí, desde un solo punto, mientras cabalga, llega a todo el mundo y le da nueva forma."

El auge de Napoleón había provocado distintas reacciones en los liberales ingleses y en los del continente europeo. En Inglaterra, los que habían apoyado a la Revolución francesa acabaron por desdecirse de ella cuando Napoleón se hizo emperador en 1804. (Por ejemplo, el líder liberal Charles Fox, tras años de enconada oposición a la guerra contra Francia, entró en el gobierno poco después.) En el continente, donde los ejércitos napoleónicos llegaron a derrocar regímenes, muchos liberales que iban envejeciendo estimaban que el espíritu caótico de la Revolución francesa había encontrado en Napoleón una forma sólida y responsable. Así, Goethe (que entonces tenía cerca de sesenta años) admiraba a Napoleón, que le produjo gran impresión en Jena. Y así también Hegel sentía que Napoleón era el "alma cósmica" en cuya persona autocrática cuajaban las ideas de libertad racional con que la Revolución francesa se había puesto en marcha.

II

La entrada de Napoleón en Jena desarticuló la vida universitaria, y otra vez tuvo Hegel que ganarse la vida con empleos de poca importancia. No obstante, sentó las bases de su fama de filósofo y escribió la *Ciencia de la Lógica*, que contiene los elementos esenciales

[10] El astrónomo fue Giuseppe Piazzi. Sobre todo el episodio, véase GEORGE SARTON, *Guide to the History of Science* (Waltham, Mass., 1952).

de su método. En 1817 fue elegido para ocupar la cátedra de filosofía de Berlín, de la que había sido titular Fichte, y desde entonces dominó todo el orbe filosófico europeo hasta que murió de la gran epidemia de cólera en 1831.

La filosofía de Hegel arranca de la cuestión que había preocupado a Kant: ¿cuál es la adecuación entre el intelecto y el mundo exterior? ¿Cómo es que uno comprende naturalmente al otro? Al igual que Kant, consideraba que había de existir una profunda unidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido y que sin tal unidad el conocimiento sería imposible.

Hegel entendía esta unidad como unidad de contrarios y la fuerza de su método estriba en su insistencia en que tales contrarios han de estar unidos en cada fase del progreso humano. El método es la dialéctica, que en esencia se remonta a Sócrates. En la dialéctica partimos de una tesis, por ejemplo, del hombre como persona que aspira a conocer. A esta tesis, la naturaleza opone una antítesis: el mundo impersonal resiste al sujeto cognoscente. Hay un conflicto entre la tesis y la antítesis, conflicto que sólo se resuelve mediante un procedimiento de síntesis que realiza la fusión de ambos: el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento generan una síntesis superior, generan el conocimiento mismo [11].

Este procedimiento, extraño pero vivo, había sido aplicado ya por anteriores pensadores a las actividades de la mente. La originalidad de Hegel consiste en haberlo aplicado a las realidades concretas de la vida. No sólo en nuestros pensamientos —decía— han de sintetizarse la tesis y la antítesis para dar lugar a una comprensión superior; todo proceso de la vida provoca su proceso contradictorio, y la vida sólo da sus pasos importantes cuando sintetiza los dos términos en una forma superior. La vida no es simple ser y la muerte no es simple no ser; el momento esencial del progreso es la síntesis de ambas: el devenir.

"La yema desaparece cuando la flor brota, y podríamos decir que la primera es refutada por la segunda; del mismo modo, cuando el

[11] Véase, sin embargo, GUSTAVE E. MUELLER, "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis' ", *Journal of the History of Ideas* (junio, 1958), donde mantiene que Hegel sólo empleó con reservas esta tríada, y que su empleo rígido se lo atribuyeron luego los marxistas.

fruto llega, cabría considerar la flor como una falsa forma de la existencia de la planta, pues el fruto aparece como la verdadera naturaleza de ésta, en lugar de la flor. Estas fases no son simples diferenciaciones, sino que se suplantan unas a otras por ser incompatibles. Pero la actividad incesante de su propia naturaleza intrínseca las hace a la vez momentos de una unidad orgánica, en que no sólo no se contradicen entre sí, sino que una es tan necesaria como la otra, y esta necesidad igual de todos los momentos constituye desde el principio la vida del todo" [12].

Este ejemplo de Hegel es interesante por referirse a las formas de las plantas, que también preocupaban a Goethe, y de las que éste derivó una idea de la evolución; pero, en la concepción goethiana, la evolución es un progreso sencillo. Hegel, en cambio, fue el primero en ver todo progreso, lo mismo en la historia del hombre que en la evolución de la vida, como una sucesión de pasos revolucionarios.

III

Tal como lo emplea Hegel, el método dialéctico tiene dos derivaciones importantes: una atañe a la naturaleza de la realidad; la otra afecta al progreso y la evolución del mundo real. Las examinaremos por separado.

Kant había visto ya que la naturaleza de la realidad es más sutil de como la habían presentado los filósofos empiristas ingleses y franceses. Los empiristas no habían hecho más que pensar en dos mundos: el mundo público, exterior a la mente del hombre, y el mundo privado, alojado en ella. Para los empiristas estaban vagamente vinculados por los sentidos del hombre; pero los dos mundos eran tan concretos y tan distintos uno de otro como una película a todo color y una copia en blanco y negro.

Kant había comprendido que esta sencilla imagen no bastaba. Sólo podemos postular el mundo real porque lo conocemos, y el papel que los sentidos desempeñan en nuestro conocer ha de analizarse con

[12] *Hegel Selections*, edit. por J. Loewenberg (Nueva York, 1929), pp. 2-3; pequeño y útil volumen que contiene algunas de las obras de Hegel en traducción inglesa.

todo cuidado. El hombre no es un simple receptor pasivo sobre el cual graba el mundo exterior un conjunto de impresiones. El sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento se influyen recíprocamente; lo que se conoce está impuesto en parte por el sujeto cognoscente; de aquí que el sujeto sea activo, sea creador [13], convirtiéndose de este modo en lo que Kant llamó un yo.

Sin embargo, para Kant, este yo personal todavía era parte de un yo universal y trascendente por compartir los conceptos *a priori* que son comunes a todos los hombres. Y asimismo creía que existe una realidad que es independiente de los hombres: detrás de la cosa según se conoce hay lo que Kant llamaba una cosa en sí.

Pues bien, la dialéctica de Hegel suprimió incluso esta distinción entre el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento. Negaba que existiera una cosa en sí. Para Hegel no hay realidad hasta que la conocemos. Existimos por conocer el mundo exterior, pero, a su vez, el mundo sólo existe por conocerlo nosotros. "Todo lo real es racional y todo lo racional es real", afirmaba, con lo cual quería decir que las cosas sólo existen porque la mente las piensa, lo mismo que la mente sólo existe porque piensa. Hacía mucho que Descartes había dicho: *Cogito ergo sum*. Hegel fue más lejos y dijo que mi pensar hace más que probar mi existencia: la crea (en frase de Hegel: "ser es pensar") y también prueba y crea la existencia del mundo exterior. Afirmaba que en la dialéctica termina "la oposición entre el ser y el conocer". El sujeto cognoscente y lo que éste conoce, la tesis y la antítesis, se funden en una única síntesis de experiencia.

Se trata de una concepción audaz en la que se afirma la importancia del individuo con más energía aún que Kant. Como Hegel escribió a un amigo: "Considero uno de los mejores signos de los tiempos que la humanidad haya sido presentada a sus propios ojos como digna de respeto. Es prueba de que va desapareciendo la aureola de la cabeza de los opresores y dioses de la tierra. Los filósofos están ahora demostrando la dignidad del hombre."

Pero, una vez reconocido esto, en la concepción hegeliana se vuelve el hombre una criatura curiosamente vaga y amorfa. Si el mundo exterior debe su realidad a la mente, entonces toda la materia se con-

[13] Para una exposición más completa de este importante punto de vista, véase J. BRONOWSKI, *Science and Human Values* (Nueva York, 1958), y MICHAEL POLANYI, *Personal Knowledge* (Londres, 1958).

vierte en algo irreal; y el propio cuerpo humano, y con él los sentidos del hombre, se atenúan tanto, se hacen tan construcción de la mente como el resto del mundo; lo cual no nos deja más centro ni más ancla que un espíritu intangible. Y Hegel elaboró un culto complejo y místico al espíritu que resulta todavía más esquivo por la ambivalencia de todos los términos que emplea. Por menos de nada, el misterioso espíritu de Hegel puede convertirse en algo áspero y dictatorial, pues en definitiva es el espíritu lo que se expresa en el mundo concreto. "De esta dialéctica nace el espíritu universal, el ilimitado espíritu cósmico que pronuncia su juicio —y su juicio es el supremo— sobre las limitadas naciones de la historia del mundo; pues la historia universal es el juicio universal." Unos cuantos pasos rápidos y el espíritu se convierte en el espíritu cósmico; el espíritu cósmico, en el alma cósmica, y el alma cósmica en el emperador Napoleón pronunciando un veredicto sobre el pequeño mundo que doblega a su violencia. Como otros hombres sensibles (Leonardo, por ejemplo), a Hegel le fascinaba la autoridad violenta y en sus momentos de mayor misticismo ansiaba ser dominado por ella.

IV

Hemos visto a Hegel hablar del juicio de la historia, en el cual se revela el espíritu universal. Ésta es la otra derivación de su dialéctica, y ha dominado en la visión occidental desde que se publicaron sus obras: la preocupación por la historia.

La esencia del método dialéctico es que toda tesis genera su antítesis y que el conflicto que entre ellas se produce sólo puede resolverse mediante una síntesis que las supere. En el plano de las ideas se trata de una sencilla progresión, de la que está llena, por ejemplo, la psicología de Freud. Pero Hegel afirmaba que no se trataba solamente de una descripción de ideas ni de una representación del intelecto humano; Hegel la convirtió en representación práctica del progreso cotidiano del mundo, exaltando así el paso del tiempo al rango de fuerza creadora.

En la Edad Media no se le había ocurrido a nadie pensar que el futuro sería mejor que el presente; nadie pensó siquiera que pudiera ser distinto. A nosotros nos resulta una concepción plana del mundo; sin embargo, fue general hasta bien entrado el siglo XVIII. Santo Tomás de Aquino no prestó atención alguna al paso del tiempo, y fue escasa la que le concedieron Descartes y Locke. Sus sistemas eran estáticos, y las soluciones que de los problemas del hombre y del Estado brindaban les parecían definitivas.

Todo esto empezó a cambiar hacia finales del siglo XVIII [14]. Hemos visto a la historia entrar en la obra de Adam Smith y colmar la mente de Edmundo Burke; hemos visto que el progreso se presenta como idea natural a Franklin y Jefferson y a los industriales ingleses; y hemos visto cómo la evolución empezaba ya a entrar en el pensamiento de Goethe y de Erasmo Darwin. En la dialéctica de Hegel aparece esta nueva visión convertida en sistema filosófico.

Si el mundo cotidiano está sujeto a un proceso dialéctico, entonces está siempre en estado de cambio constante. Pero más aún: como el proceso dialéctico se mueve siempre hacia una síntesis superior, los cambios que se operan en el mundo se encaminan al mejoramiento, o al menos van orientados hacia una mayor complejidad, una mayor integración, una mayor plenitud. El proceso dialéctico no es simplemente una progresión; es, por su misma naturaleza, progreso.

El tema dominante y más original en la obra de Hegel es su preocupación por la historia. Para Hegel, la historia es la gran transformadora, el gran motor; es la justificación de todo accidente de la existencia, es el precipitado, la realización material del espíritu de todos los hombres. Y si los hombres hacen historia es para que la historia haga Estados. La historia se convierte en una diosa en la cual encuentra Hegel el cumplimiento de todos los sueños: lo mismo los sueños conservadores de la vejez que los sueños radicales de la juventud. Pero más aún que esto —y es su aportación a una naciente ciencia del hombre—, Hegel sugiere que el hombre *es* su historia, y que sólo la comprensión de la historia puede permitir al hombre comprenderse a sí mismo.

"La historia siempre entraña gran importancia para un pueblo, pues gracias a ella cobra conciencia de la línea evolutiva adoptada por su propio espíritu que se manifiesta en leyes, costumbres, usos

[14] El escritor italiano GIOVANNI BATTISTA VICO publicó en 1725 una obra, *Scienza Nuova*, que subrayaba la importancia del estudio histórico del hombre; sin embargo, pasó inadvertida de sus contemporáneos y sólo a principios del siglo XIX empezó a concedérsele la importancia que merece.

y hechos. La historia presenta a un pueblo su propia imagen de tal modo que se le hace objetiva."

La obra principal de Hegel se llama *Filosofía de la historia universal* y fue desarrollada en una serie de lecciones dadas en nueve años, de 1822 a 1831.

Como tantas veces ocurre en la esfera de las ideas, es difícil decir en qué medida suscitó Hegel la preocupación por la historia y hasta qué punto fue portavoz de un sentimiento que ya existía en muchos de sus contemporáneos. Goethe y Schiller escribieron obras de historia y en Alemania había empezado a formarse una escuela de historiadores. Hegel tomó de Schiller la frase "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" ("La historia universal es el juicio universal") que puso como lema de su pensamiento [15]. El siglo XIX iba descubriendo la historia, que hasta entonces sólo había sido aprovechada para aguzar máximas morales, pero que entonces pasó a ofrecer interés por sí misma. A partir de Hegel, consideramos lo más natural del mundo estudiar cualquier tema —sea arte o ciencia, cultura o técnica— a través de su historia [16]. Vemos la historia como un despliegue; creemos que comprenderemos mejor el presente cuando sepamos cómo se originó el pasado, y, por encima de todo, tenemos la vista puesta en el futuro.

La historia en este sentido hegeliano no es simplemente un archivo del pasado. Es progreso, evolución; y todo esquema que se desentienda de la historia (como el de Roberto Owen) se considera utópico. El enunciado de la teoría de la evolución hecho en 1858 por Carlos Darwin es en realidad un exponente de la nueva preocupación por la historia, en escala cósmica [17]. Y así como la evolución presenta

[15] Véase BRUCE MAZLISH, "History and Morality", *Journal of Philosophy* (13 marzo 1958), sobre el origen del punto de vista de que la historia determina la moralidad, y sobre el valor de tal posición moral.

[16] En años recientes, José Ortega y Gasset y Guillermo Dilthey han subrayado con fuerza la naturaleza histórica y cultural del hombre. Véase el ensayo de ORTEGA "Historia como sistema" y el libro de H. A. HODGES, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (Londres, 1952).

[17] La teoría de la evolución por selección natural la propusieron al mismo tiempo, y con independencia uno del otro, Carlos Darwin y Alfred Russel Wallace, que luego acordaron comunicar sus conclusiones en un trabajo conjunto presentado en 1858 a la "Linnaean Society" de Londres. La maciza documentación que había acumulado hacía largo tiempo (y que no había querido publicar por temor a ofender la opinión religiosa) la publicó Darwin en 1859 en su obra clásica, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*.

máximo interés cuando explica el desarrollo de los humanos, la historia para Hegel es, sobre todo, explicación del desarrollo de los Estados. En ambos sentidos, la lucha por la supervivencia ha sido una fuerza conformadora. "La guerra tiene el sentido profundo de que mediante ella se conserva la salud ética de las naciones y se desarraigan sus objetivos finitos. Así como los vientos que azotan el océano impiden la podredumbre a que daría lugar su calma perpetua, así la guerra protege al pueblo de la corrupción a que una paz perpetua lo llevaría."

V

Hegel entendía la historia como el operar de un espíritu universal. El espíritu es razón y no puede errar; y la institución en que el espíritu se expresa es el Estado. El Estado ha de aceptarse como la realización práctica de la razón cósmica; es secular, pero no por ello es un mal. "La armonía en que se han traducido las penosas luchas de la Historia supone el reconocimiento de lo secular como susceptible de ser encarnación de la Verdad; antes, en cambio, sólo se había considerado un mal, incapaz de bien; éste último se consideraba perteneciente al otro mundo." Pero más aún: el Estado se convierte en la realización del espíritu místico de un pueblo, y la historia obra providencialmente para que lo sea. Hegel rinde, pues, al Estado el mismo homenaje romántico que Edmundo Burke. Cuando Hegel escribió que una constitución no es algo que pueda elaborarse de la noche a la mañana, sino "la obra de los siglos, la idea y la conciencia de lo que es racional, en cuanto desarrollada en un pueblo", acaso se hiciera eco del pensamiento de Burke, y así también cuando decía:

"No es más que una locura moderna tratar de modificar una organización moral corrupta tratando de modificar su constitución política y su código de leyes sin cambiar su religión..., hacer una revolución sin haber hecho una reforma, suponer que una constitución política opuesta a la vieja religión podría vivir en paz y en armonía con ella y con sus valores santos, y que podría darse estabilidad a las leyes

mediante garantías externas, por ejemplo, mediante las llamadas 'cámaras', y las atribuciones que se les confieren para fijar el presupuesto, etc." [18]. "Una revolución, sin haber hecho una reforma" casi es, palabra por palabra, la frase que Burke empleó repetidamente para criticar a la Revolución francesa [19].

Hegel había empezado abogando por una filosofía de la historia porque la historia expresa el proceso dialéctico del cambio. Luego parece que encuentra estos cambios ya resueltos para siempre en el Estado político a comienzos del siglo XIX, como expresión del espíritu de un pueblo. Ésta ya no es una doctrina revolucionaria, sino autoritaria, y se parece mucho a la justificación que Adolfo Hitler daba del destino de Alemania. Aún antes de su muertes, Hegel fue acusado con alguna justicia de servirse de su filosofía para glorificar el Estado prusiano. En este aspecto de su obra había recorrido el camino de Burke: el ardor romántico de la juventud se había transformado en el conservadurismo romántico de la vejez. Los hegelianos "de derechas" podían guarecerse en esta parte de la obra de Hegel en defensa del "status quo".

Pero ¿qué decir de la otra interpretación de Hegel, la de "izquierdas" o revolucionarias? ¿Cómo podría el espíritu de un pueblo cam-

[18] *Hegel Selections*, p. 176. Hay que señalar, sin embargo, que el panegírico hegeliano del Estado debe atenuarse teniendo en cuenta que en su sistema colocaba al Estado, como parte de lo que él llamaba espíritu objetivo, *por debajo* del arte, de la religión y de la filosofía, o espíritu absoluto. Véase también HERBERT MARCUSE, *Reason and Revolution*, 2.ª ed. (Nueva York, 1954), p. 87; obra estimulante, cuya 2.ª ed. lleva una bibliografía excelente. En el estudio KARL POPPER, *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. (Londres, 1945), se desencadena un violento ataque contra Hegel. Sobre Hegel citaremos también BENEDETTO CROCE, *What is living and what is dead of the philosophy of Hegel*, trad. de la 3.ª ed. italiana (1912) de D. Ainslie (Londres, 1915), obra sumamente sugestiva e independiente, como era de esperar de su autor; y JEAN HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel* (París, 1955), que contiene un ensayo sobre el significado de la Revolución francesa con relación a Hegel.

[19] Tanto Burke como Hegel comprendieron en alguna medida el nuevo pensamiento económico formulado por Adam Smith; y en su estudio sobre Lutero, Hegel subraya el efecto del pensamiento protestante en la esfera económica en una forma de notable modernidad que se anticipa a Max Weber y R. H. Tawney. Para una valoración de las concepciones económicas de Hegel, cf. MARCUSE, *op. cit.*, passim.

biar y encontrar nueva expresión en un nuevo Estado? Era hermoso escribir:

"Un pueblo es moral, virtuoso, fuerte, mientras está empeñado en realizar sus grandes fines y defiende su obra contra toda violencia externa en el curso del proceso durante el cual da a sus propósitos una existencia objetiva. Queda suprimida la contradicción entre su ser potencial, subjetivo —su vida interior y finalidad— y su ser *actual;* ha alcanzado plena realidad, se tiene a sí mismo presente objetivamente. Pero, conseguido esto, ya no es necesaria la actividad desplegada por el espíritu del pueblo; tiene el objeto de su deseo. El pueblo todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, dentro y fuera de sus fronteras; pero cabe decir que el alma sustancial viva misma ha cesado su actividad".

Era muy hermoso escribir estas frases, pero ¿cómo habría de evitarse la decadencia? ¿Cómo podría generarse una antítesis? ¿Cómo hallar una síntesis?

A estas interrogantes daba Hegel la respuesta que desde Maquiavelo ha tentado a los filósofos políticos. El espíritu de un pueblo se expresa en sus héroes. La historia está hecha —dice— de "individuos de rango histórico-universal". Son los hombres que personifican una nación cuando está cambiando; sin embargo, no tienen "conciencia de la idea general que despliegan mientras persiguen sus propios fines particulares. Al contrario, son hombres políticos prácticos". Y cuando tales hombres expresan la dialéctica de la historia, rompen con lo antiguo sin escrúpulos: están por encima de la moralidad. "Cierto que tal conducta es moralmente censurable, pero una figura tan potente ha de aplastar no pocas flores inocentes y destrozar muchas cosas a su paso."

La ambición de estos superhombres es la sustancia de la historia y sirve a sus fines; y Hegel desprecia a los maestros de escuela que critican a tales figuras. "¿Qué maestro de escuela no ha demostrado que a Alejandro Magno o a Julio César los instigaban tales pasiones y que, por consiguiente, eran hombres inmorales? De donde se sigue inmediatamente que él, el maestro de escuela, es mejor que ellos porque no tiene tales pasiones, de lo cual es prueba el hecho de que no conquiste el Asia."

Naturalmente, el propio Hegel era maestro de escuela, pero con una diferencia: que podía sentirse a sí mismo tomando parte en la

conquista de Asia a título de consejero de Alejandro. Y daría el consejo maquiavélico de que el héroe —es decir, el dictador— es el Estado, pero con un nuevo sesgo moral. "El Estado es lo que en rigor existe, la vida moral realizada. Pues es la unidad de la voluntad universal y esencial con la del individuo; y esto es la 'Moralidad'."

VI

Las ideas de Hegel son con frecuencia contradictorias en el detalle, pero, vistas en sus grandes líneas, su perfil es característico de la filosofía política de los últimos 150 años. Por ejemplo, a su dialéctica le dio una forma materialista Ludwig Feuerbach y en esta forma la convirtió Carlos Marx en el fundamento de la filosofía comunista. Huelga decir que era bien recibida por Marx la fe en el desarrollo de los Estados por un repetido proceso de contradicción y revolución.

Es, pues, natural que, a la larga, el comunismo —y el fascismo— se hayan visto enfrentados con las mismas dificultades con que se enfrentó Hegel. No existe una forma definitiva de sociedad, y el hombre que sienta esto habrá de encontrarse en desacuerdo con la sociedad comunista o fascista, por mucho que sus filósofos (desde Rousseau hasta Hegel y Marx) se empeñen en que la voluntad individual y la voluntad colectiva son una. El Estado como fin se convierte en un monstruo; y el que cabalgue sobre el monstruo, sea quien fuere —Napoleón o el Rey de Prusia, Stalin o Hitler— no se convierte en héroe, sino en tirano.

Nosotros creemos que el Estado es un medio que puede ayudar a sus miembros a lograr una mayor libertad. Incluso el reconocimiento, que el Estado impone, de que las leyes son necesarias puede contribuir a liberar a los hombres, al igual que actuamos más libremente, por actuar más racionalmente, cuando comprendemos las limitaciones que las leyes de la naturaleza nos imponen. Pero el Estado mismo no es expresión de libertad. En esto estriba el error de Hegel y de sus seguidores, idealistas y materialistas, hegelianos de derechas o de izquierdas: en considerar el Estado como expresión en vez de instrumento, como un fin y no como un medio. Como este libro demuestra, la historia no la hacen los Estados ni se hace para los Estados; la hacen las personas y se hace para las personas. Y menos que nadie hacen la historia, ni en su integridad ni aun principalmente, los individuos de rango histórico-universal; la hacen —cosa extraña— hombres como Hegel.

La exaltación de la historia al rango de diosa impersonal pervive en nosotros desde que Hegel la realizó. A partir de Hegel, revolucionarios y progresistas tienen tendencia a afirmar que la historia marcha a su lado. Quizá sea cierto de todas las ideas progresivas que sus adeptos han de sentir que marchan con la corriente de la historia. Los tradicionalistas, en cambio, tienen a menudo traza de creer que la historia ha alcanzado en ellos su culminación.

Sean cuales fueren las esperanzas que pongamos en el futuro, progresistas o tradicionalistas, tales esperanzas las derivamos de nuestro sentido de la historia. Y, por ello, nuestro sentido de la historia nos da nuestro sentido personal de misión. Desde comienzos del siglo XIX, este sentido de misión ha sido formado por las imágenes del progreso y de la evolución; nos esforzamos en sorprender el movimiento de la historia, es decir, el juego de las ideas y el "tempo" de los acontecimientos. Ésta es la búsqueda que hoy debe inspirar nuestro interés por la historia; pues la historia no es tanto un libro cuanto un movimiento; no es narración, sino dirección, y no es ensoñación del pasado, sino sentido del porvenir.

CONCLUSIÓN

I

¿Cabe sacar alguna lección del estudio de la historia? Plantear esta cuestión tiene un valor muy semejante al que tendría preguntar si cabe deducir una lección del estudio de la evolución. El estudio de la evolución nos dice que, en nuestra condición de hombres, estamos al final de un largo proceso de desarrollo que nos ha hecho adquirir dotes físicas y mentales que, cuanto mejor las comprendemos, más significan para nosotros. Del mismo modo, el estudio de la historia nos hace herederos de una larga tradición y arroja luz sobre los dones culturales que debemos a los hombres que antes de nosotros vivieron, lucharon y pensaron.

El pasado, pues, no ha desaparecido sin más en los desiertos del tiempo. Siguen vivas las ideas que el pasado ha desarrollado: la vía empírica hacia la verdad, el empeño en la explicación razonada, el convencimiento de que los hombres tienen derecho a la justicia y a la libertad. Las ideas tienen sus raíces en la mente de los hombres, han sido generadas por sus conflictos y, sobreviviendo, han demostrado la fuerza que poseen.

Esto en cuanto a las ideas en general. Ahora, llegados al término de esta obra, debemos sintetizar los movimientos concretos de ideas que en ella hemos delineado. Nos queda atar los cabos y preguntarnos: ¿qué es lo que concretamente nos dice el estudio de los cambios de pensamiento y de modos de vida registrados desde los tiempos de Leonardo hasta la época de Hegel? ¿Cuáles son las

ideas positivas creadas en los quinientos años transcurridos a partir del Renacimiento?

II

Un factor predominante del período estudiado en estas páginas es el advenimiento del método científico, tanto en las ciencias naturales como en las humanas. De las muchas ideas que confluyen en el método científico, hay una que es fundamental: la idea de que la naturaleza —la física y la humana— se ajusta a leyes coherentes y permanentes. Para la mente medieval, la naturaleza era en cierto modo un milagro constante: se sostenía y se renovaba de momento en momento por una intervención divina incesante. La mentalidad renacentista y la moderna también encuentran maravillosa la naturaleza, pero por una razón distinta: encuentran prodigioso que la naturaleza obedezca siempre a las mismas leyes. El advenimiento del método científico se basa en la convicción de que la naturaleza no es arbitraria, sino que está profundamente penetrada por la fuerza de la ley.

Cuando los hombres dicen que la naturaleza no es arbitraria, sino que obedece a leyes coherentes, quieren decir implícitamente que sus leyes son inteligibles para la mente humana. (Si los hombres no comprenden cómo funciona una ley natural, no la reconocen como ley y la consideran arbitraria). Por tanto, el convencimiento de que la naturaleza obedece a leyes ha empujado a los hombres desde el Renacimiento a hacer dos cosas para descubrir tales leyes, dos cosas que son esenciales en el método científico.

Por una parte, el convencimiento de que la naturaleza obedece a leyes ha movido a los hombres a vigilar atentamente los fenómenos naturales, a observar y a experimentar para ver de qué modo se repite, para descubrir en la práctica la estructura de su coherencia. Por otra, los ha estimulado a traspasar la estructura práctica, a analizar y razonar a fin de hallar su organización sencilla y racional, o sea, de hallar leyes racionales. La fusión de lo empírico y lo racional es lo que forma el método científico.

En la presente obra hemos seguido esta acción recíproca entre experimento empírico e indagación racional que constituye el pro-

CONCLUSIÓN

I

¿Cabe sacar alguna lección del estudio de la historia? Plantear esta cuestión tiene un valor muy semejante al que tendría preguntar si cabe deducir una lección del estudio de la evolución. El estudio de la evolución nos dice que, en nuestra condición de hombres, estamos al final de un largo proceso de desarrollo que nos ha hecho adquirir dotes físicas y mentales que, cuanto mejor las comprendemos, más significan para nosotros. Del mismo modo, el estudio de la historia nos hace herederos de una larga tradición y arroja luz sobre los dones culturales que debemos a los hombres que antes de nosotros vivieron, lucharon y pensaron.

El pasado, pues, no ha desaparecido sin más en los desiertos del tiempo. Siguen vivas las ideas que el pasado ha desarrollado: la vía empírica hacia la verdad, el empeño en la explicación razonada, el convencimiento de que los hombres tienen derecho a la justicia y a la libertad. Las ideas tienen sus raíces en la mente de los hombres, han sido generadas por sus conflictos y, sobreviviendo, han demostrado la fuerza que poseen.

Esto en cuanto a las ideas en general. Ahora, llegados al término de esta obra, debemos sintetizar los movimientos concretos de ideas que en ella hemos delineado. Nos queda atar los cabos y preguntarnos: ¿qué es lo que concretamente nos dice el estudio de los cambios de pensamiento y de modos de vida registrados desde los tiempos de Leonardo hasta la época de Hegel? ¿Cuáles son las

ideas positivas creadas en los quinientos años transcurridos a partir del Renacimiento?

II

Un factor predominante del período estudiado en estas páginas es el advenimiento del método científico, tanto en las ciencias naturales como en las humanas. De las muchas ideas que confluyen en el método científico, hay una que es fundamental: la idea de que la naturaleza —la física y la humana— se ajusta a leyes coherentes y permanentes. Para la mente medieval, la naturaleza era en cierto modo un milagro constante: se sostenía y se renovaba de momento en momento por una intervención divina incesante. La mentalidad renacentista y la moderna también encuentran maravillosa la naturaleza, pero por una razón distinta: encuentran prodigioso que la naturaleza obedezca siempre a las mismas leyes. El advenimiento del método científico se basa en la convicción de que la naturaleza no es arbitraria, sino que está profundamente penetrada por la fuerza de la ley.

Cuando los hombres dicen que la naturaleza no es arbitraria, sino que obedece a leyes coherentes, quieren decir implícitamente que sus leyes son inteligibles para la mente humana. (Si los hombres no comprenden cómo funciona una ley natural, no la reconocen como ley y la consideran arbitraria). Por tanto, el convencimiento de que la naturaleza obedece a leyes ha empujado a los hombres desde el Renacimiento a hacer dos cosas para descubrir tales leyes, dos cosas que son esenciales en el método científico.

Por una parte, el convencimiento de que la naturaleza obedece a leyes ha movido a los hombres a vigilar atentamente los fenómenos naturales, a observar y a experimentar para ver de qué modo se repite, para descubrir en la práctica la estructura de su coherencia. Por otra, los ha estimulado a traspasar la estructura práctica, a analizar y razonar a fin de hallar su organización sencilla y racional, o sea, de hallar leyes racionales. La fusión de lo empírico y lo racional es lo que forma el método científico.

En la presente obra hemos seguido esta acción recíproca entre experimento empírico e indagación racional que constituye el pro-

greso científico. A nuestro modo de ver, la acertada combinación de los dos términos de la relación aparece prefigurada primero en la persona de Leonardo. En el siglo que sigue a su muerte, la combinación de los dos modos inspiró a los precursores de la Revolución científica en las ciencias físicas: Copérnico, Kepler y, sobre todo, Galileo. Su labor llegó a su plenitud en otra época de la historia, la época de la "Royal Society" y de la culminación que representa la obra de Isaac Newton.

El enfoque empírico y el racional han seguido siendo necesarios los dos para el desarrollo de la ciencia. Siempre que uno de ellos ha sido fomentado a expensas del otro, el progreso ha presentado un sesgo unilateral. Así, por ejemplo, el predominio de la indagación racional en Descartes y sus seguidores, escasamente apoyada en el experimento, fue una traba para la ciencia francesa casi hasta la época de la Revolución. El método cartesiano de la duda fue filosóficamente eficaz para destruir los tradicionales prejuicios sobre el comportamiento de la naturaleza, pero no pudo crear un esquema positivo y práctico de las leyes naturales.

Por el contrario, la decadencia de la "Royal Society" en la Inglaterra del siglo XVIII hizo que la indagación racional fuera menospreciada, dando a los intelectos de Inglaterra y de Norteamérica hacia 1760 una inclinación predominantemente práctica y una concepción empírica de la ciencia, consecuencia de lo cual fue que las conquistas técnicas de hombres del sello de un Jaime Watt y un Benjamín Franklin se desligaran con excesiva facilidad de su contexto humano y ético, permitiéndose que proliferaran en la inhumanidad, prosaica y mezquina, de la primera sociedad industrial.

III

En las ciencias humanas también se ha hecho sentir el movimiento fundamental hacia una visión de la naturaleza informada por leyes coherentes que a partir del Renacimiento se da en el espíritu occidental. Impera la creencia de que la naturaleza humana, como la física, obedece a leyes inteligibles. En particular, los hombres han

creído desde dicha época que el modo de pensar y sentir de los seres humanos ha de configurar de algún modo la estructura de las sociedades humanas. Las leyes de la sociedad no pueden ser arbitrarias: han de emanar de las necesidades y aspiraciones de los individuos, acomodarse a ellas, y, fundamentalmente, satisfacerlas. Ya el empleo de la misma palabra "ley" tanto en la esfera del Estado como en los dominios de la ciencia implica que el Estado ha de ser como la ciencia y aprender a acomodarse a la naturaleza de su material. Según esta concepción, que ha penetrado en el pensamiento occidental desde los tiempos del Renacimiento, la legislación no es cuestión de decreto, sino, en el fondo, de investigación; y el Estado, si ha de sobrevivir, no debe imponer sus leyes, sino buscarlas en la naturaleza de las relaciones humanas.

Hay, sin embargo, un aspecto en que la evolución experimentada por las ciencias humanas desde la época renacentista se aparta de la registrada por las ciencias físicas. Las ciencias humanas no han fundido el enfoque empírico y el racional. Por lo común, los que han practicado o al menos propugnado el estudio empírico de las sociedades humanas lo han divorciado del análisis racional aduciendo con frecuencia que este último tiende a desvirtuarse por juicios *a priori* y morales. Y, en cambio, los que han tratado de basar una teoría de la sociedad en el análisis racional de los móviles de los individuos han tendido a desentenderse del funcionamiento de su propia sociedad calificándolo de versión, deformada o importuna, de su Utopía ideal. Aquí podemos pasar por alto las necesarias reservas que hemos señalado en el desarrollo detenido de nuestros capítulos y adoptar la siguiente clasificación general. Así, Maquiavelo, cuya "nueva vía" inició el estudio empírico de la política de poder, trata despectivamente a los que buscan motivos racionales en tal política. Bayle y, en algunos aspectos, Montesquieu reavivaron la tradición empírica, que luego fue establecida en su forma moderna por Adam Smith. En Burke hay, a su vez, una insinuación del desprecio maquiavélico a los motivos racionales aceptados, y en Hegel hay más que insinuación; uno y otro conceden al operar empírico de la historia una admiración mística que en último término niega la posibilidad de estudio científico.

El análisis racional de la sociedad como construcción destinada a servir y satisfacer las necesidades humanas empieza también en el

Renacimiento, con Tomás Moro y los demás humanistas, entre ellos Erasmo. Hemos expuesto dicho análisis a través de la obra de Hobbes y Locke, cuyas distintas derivaciones políticas emanan igualmente de la analogía con las ciencias físicas en la época de Newton. Después, el análisis de la sociedad fue proseguido por Voltaire hasta los "philosophes" que prepararon el clima ideológico en que había de generarse la Revolución francesa; y asimismo se concretó más directamente en la mente de hombres como Franklin y Jefferson, exponentes del clima dominante en la Revolución americana. Su racionalización suprema se cumple en Jeremías Bentham, tan despectivo de todas las formas existentes de sociedad y, con todo, tan ansioso de ser práctico en su racionalismo; en el pensamiento de Bentham, el aparato aún está dominado por la ciencia newtoniana. Sólo después de que Kant hubiera dado una dialéctica más sutil a la relación entre el observador científico y el objeto observado, entre el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento, pudo Hegel intentar una dialéctica de la historia en la que trataba de introducir un racionalismo de mayor refinamiento.

Son muchas las razones por las que las ciencias humanas no han conseguido alumbrar su campo de investigación de un modo tan satisfactorio como las ciencias físicas. Una de las razones importantes es la que ya hemos señalado: las ciencias humanas no han logrado encontrar un método tan coherente como las ciencias naturales, por no haber fundido los dos modos de investigación, el empírico y el racional; lo cual sigue representando una grave deficiencia de las humanidades, es decir, que existe un divorcio entre el intento de construir un análisis razonado de la sociedad partiendo de las motivaciones de los individuos y el estudio práctico del funcionamiento global de los Estados y las comunidades.

Esta continua separación entre el enfronte racional y el enfoque empírico en las ciencias humanas puede deberse a no haber conseguido forjar un eslabón lógico, abrir una vía de razonamiento que permita pasar del motivo a la acción y que presente la suficiente maleabilidad para adaptarse al material humano. El simple razonamiento de causa y efecto que a partir de Hobbes dio coherencia a las ciencias físicas es demasiado tosco para explicar la acción recíproca de los móviles humanos dentro de una gran sociedad. Quizá el nuevo concepto que las ciencias humanas exijan sea estadístico y conlleve

nada más radical que el empleo de grandes calculadoras mecánicas para abordar los problemas sociales y económicos; o acaso haga falta una concepción más profunda que permita unir en las ciencias humanas el planteamiento racional y el empírico.

IV

En su confiada búsqueda de las leyes de la naturaleza física y humana, las ciencias han desarrollado también otra campaña, cual es la secularización del pensamiento y su emancipación respecto de dictados absolutos cerrados a la investigación. Maquiavelo y Galileo, Bayle y Locke, Franklin y Adam Smith prueban que este impulso se ha mantenido fuerte, sin agotar su vigor, a partir del Renacimiento, manteniéndose también en la literatura, el arte y la filosofía.

Por paradójico que parezca, este movimiento de secularización también se ha hecho sentir con fuerza en los cambios de orden religioso operados durante el período que en esta obra se estudia. No cabe duda de que el movimiento humanista de Erasmo y sus contemporáneos fue un movimiento de secularización, pues iba encaminado a demostrar que las virtudes religiosas son de por sí virtudes humanas naturales. En este sentido, el humanismo era y es precisamente lo que su nombre implica: el deseo de encontrar la fuente y el criterio de lo que es bueno, justo y hermoso en las dotes humanas. Este deseo implica el convencimiento de que, en última instancia, cada cual ha de juzgar por sí mismo, tanto en materia de verdad y de derecho como en cuestiones de gusto.

La convicción de que los hombres no pueden aceptar la autoridad, debiendo, en cambio, juzgar por su propia cuenta inspiró la Reforma y sus distintas manifestaciones, incluso su manifestación extrema representada por la Revolución puritana en Inglaterra. En tal convencimiento se dan la mano forzosamente las revoluciones religiosas y las sociales, y así hemos podido comprobarlo. Incluso la posterior Revolución industrial iba propulsada por una ética propia, que modificó el carácter de las virtudes cristianas en el sentido del ahorro, la frugalidad y la resignación. En este sentido, Juan Wesley fue tan innovador en el siglo XVIII como Lutero y Calvino lo habían sido en el XVI.

La secularización es, pues, una faceta de aquel humanismo en progresión que el Renacimiento puso en marcha y del cual es testimonio de algún modo cada uno de los personajes de este libro. No es una afrenta a los valores tradicionales, sino un deseo del espíritu humano de examinarse a sí mismo y de encontrar una relación necesaria entre sus dotes y sus valores. Cuando en sus cuadros daban tanta belleza a hombres y mujeres, los artistas del Renacimiento decían que la actitud secular es una forma de enorgullecimiento en las dotes que nos hacen humanos. Y la obra de los filósofos, científicos e historiadores dice hoy que la relación del hombre con la naturaleza y consigo mismo no está predeterminada, sino que es el hombre el que ha de estudiarla, formarla y de este modo enriquecerla.

V

Las nuevas actitudes científicas y seculares hacia la vida ejercieron efecto en todos los cuadrantes de la actividad humana. Los temas de la filosofía, de la pintura y de la literatura han ido cambiando a lo largo del período que esta obra abarca. Es evidente que ningún escritor medieval hubiera podido componer una tesis moderna sobre electrónica; pero importa en igual medida recordar que ningún escritor medieval hubiera podido escribir una novela moderna.

Así como los cambios de punto de vista registrados a partir del Renacimiento han afectado al fondo de lo que los hombres piensan y escriben, han afectado también a la forma en que piensan y escriben. El estilo de un hombre o de una época refleja su pensamiento, y apresamos con la mayor eficacia ese pensamiento, su matiz y su personalidad inconsciente, cuando vemos directamente cómo se expresaban con sus propias palabras aquel hombre o aquella época.

El espléndido y apasionado estilo de los isabelinos es, en cierto sentido, la postrera manifestación del alto Renacimiento; su manera es más clásica que moderna. Después, la Revolución puritana presenta las figuras y la manera de la "Royal Society", para la cual era cuestión de principio escribir de un modo sencillo y práctico sobre hechos sencillos y prácticos. El estilo de Pascal tanto como el de Jefferson se deriva de estos severos modelos, suspicaces de toda forma verbal que pudiera "subrayar" la verdad (pues, según ellos consideraban, la verdad convencía con sólo ser enunciada) o que pudiera parecer que trataba de persuadir en vez de limitarse a afirmar. Y es notable que el nuevo estilo pueda desplegarse con la misma eficacia en la punzante sátira volteriana que en las caseras sentenciosidades de un Franklin.

El nuevo estilo, en efecto, era particularmente propenso a la sátira y con tal fin se empleó casi al comienzo de la Revolución científica por Galileo en sus *Diálogos*. Como muchos siglos antes había demostrado Sócrates, la forma dialogada también se presta especialmente para aplicar aquel método de poner en tela de juicio la concepción admitida de la naturaleza de las cosas que Descartes consolidó en el método filosófico de la duda. En la sátira y en el diálogo, el método de la duda se expresó en las obras maestras de la literatura francesa antes de la Revolución francesa, en manos de Pascal, de Voltaire, de Montesquieu e incluso de Beaumarchais. Así como los "philosophes" incorporaron en la *Enciclopedia* las nuevas ideas de la ciencia y de la secularización, los escritores las expresaron en su mismo estilo.

VI

Los cambios en la visión del mundo fueron concretándose en el plano práctico en el derrocamiento de viejas instituciones y en la creación de nuevas instituciones sociales que pudieran adaptarse mejor a las nuevas aspiraciones del hombre. La primera manifestación de las nuevas ideas era, por lo común, una crítica, no de los valores tradicionales del cristianismo, sino de las instituciones cristianas existentes. Erasmo y los humanistas no sólo atacaron los ideales de la virtud monástica, sino que sometieron a crítica el modo en que los monasterios se administraban en la práctica. Lutero no atacaba al catolicismo romano; se oponía a lo que consideraba sus abusos. Es sintomática la circunstancia de que la Reforma empezara por una querella acerca de un abuso periférico de la autoridad pontificia, un sistema para recaudar fondos: la venta de indulgencias.

Más directamente, el advenimiento de la actitud científica llevó a la formación de nuevos focos para proceder a la discusión de las ideas, focos que fueron ampliándose paso a paso, desde las cortes de los príncipes en las ciudades-Estados de Italia a las reales sociedades

científicas de Inglaterra y Francia, a los salones elegantes de las damas ilustradas de la sociedad francesa y a las academias disidentes de Inglaterra y las juntas de debates de Norteamérica a finales del siglo XVIII. De tal modo se creó esa tradición en que se unen la información y la discusión y que ahora se manifiesta de un modo natural en todas las instituciones occidentales: parlamentos, universidades, "clubs" y periódicos.

Se crearon asimismo instituciones más directamente engranadas con el desarrollo científico: instituciones tan precisas, que cabe denominarlas inventos sociales, y que estaban concebidas para explotar los inventos técnicos de la ciencia. Entre tales instituciones figuran los sistemas de tributación y de seguros de las ciudades italianas, las lonjas de Holanda e Inglaterra en el siglo XVII, las sociedades anónimas en el siglo XVIII y las grandes fábricas que fueron el invento más importante de la Revolución industrial. A su vez, aquellas instituciones económicas pusieron en marcha nuevas instituciones sociales, como la Sociedad Lunar y otras sociedades análogas, las asociaciones de trabajadores y las escuelas de Roberto Owen. Eran todas creaciones humanas formadas para dar expresión a la cambiante personalidad de los hombres y que, con todo, inevitablemente, modificaban a los hombres que en ellas se reunían.

VII

En cada transformación del período comprendido por la presente obra, los hombres han tenido ante sí una sola visión: la de su propia humanidad. Esto es, sobre todo, lo que el Renacimiento hizo: inspirar a los hombres el sentido de que existe una imagen del hombre, el hombre esencial, a que ellos mismos aspiraban. El Renacimiento hizo de las ideas un nuevo primer motor que podía dar forma a los hombres y a sus sociedades, y luego los hombres siguieron rehaciendo las ideas. En este circuito histórico, una de las ideas más importantes ha sido la que el hombre ha tenido de sí mismo en cada generación.

El ideal renacentista del hombre tenía algo de la brutalidad del condotiero, que ha seguido prendida en el pensamiento del Occidente: acaso sea inseparable de la admiración occidental por el poder,

el poder sobre la naturaleza y sobre los hombres. Algo de este sentido de poder, de dominio sobre las técnicas y sobre los deseos de la vida terrenal existe en los hombres ideales de la Reforma; por ejemplo, en el "nuevo hombre" de Calvino y en las milicias puritanas. Una nueva dirección la constituyó el ideal tudoriano del "gentleman", que se ha mantenido vivo hasta hoy, y el ideal del virtuoso del siglo XVII. Tal dirección va del humanista del siglo XVI al "philosophe" del XVIII y halla su manifestación mejor en los hombres del disentimiento inglés y de la Revolución americana, tolerantes, racionales, libres y, con todo, convencidos y empeñados en sus propósitos.

El disentimiento religioso de las iglesias y el disentimiento razonado del humanismo ha desempeñado una función formativa en estos ideales, por ejemplo, en el fomento del individualismo religioso y político. Otras instituciones han amenazado con deformar estos ideales, como, por ejemplo, el amontonamiento de los hombres en las fábricas, que ha hecho demasiado fácil considerar como mercancía el trabajo del hombre y, en último término, el hombre mismo. Las deformaciones totalitarias de las naciones industriales modernas, en Alemania y en Rusia, por ejemplo, emanan en parte indudablemente de este confundir el hombre con las máquinas de las fábricas y de concebir el Estado como una especie de fábrica.

VIII

En los quinientos años transcurridos desde Leonardo han entrañado particular importancia dos concepciones del hombre. La primera es el hincapié en el pleno desenvolvimiento de la personalidad humana. El individuo se premia por sí mismo; su capacidad creadora se considera su esencia fundamental. Se exalta como ideal el libre desenvolvimiento de la personalidad individual, desde los artistas del Renacimiento a los isabelinos, a Locke, Voltaire y Rousseau. La concepción del hombre que se desarrolla sin trabas, desenvolviendo feliz sus dotes propias, la comparten hombres de ideologías tan distintas como Tomás Jefferson y Edmundo Burke. Es la imagen que Hegel tenía de los héroes de la era napoleónica y que también tenía —lo cual será una sorpresa para los que no lo hayan leído— Carlos Marx de los artesanos y obreros, a los cuales idealizó.

La realización plena del hombre ha sido, pues, una de las dos grandes ideas de mayor potencia formativa en el período que hemos estudiado, y sigue siéndolo en nuestros días. Los hombres se han visto a sí mismos entrando en el mundo con un potencial de muchas dotes que abrigan la esperanza de actualizar desenvolviendo su propia vida. Tal ha acabado por ser el propósito inexpresado de la vida de los individuos: realizar las cualidades especiales de que un hombre está dotado.

La misma auto-realización del individuo se ha convertido en parte integrante de una idea más vasta: la auto-realización del hombre. Entendemos el hombre como una especie que posee dotes particulares, las dotes humanas. Algunas de éstas, las físicas y las mentales, nos las aclara explícitamente la ciencia; otras, las estéticas y éticas, las sentimos y luchamos por expresarlas en nuestra mente; por último, las culturales nos la explica el estudio de la historia. La suma de todas estas dotes es el hombre en cuanto tipo o especie, y la aspiración del hombre en cuanto especie se ha convertido en la realización de lo que es más humano en tales dotes.

Esta idea de la auto-realización humana ha inspirado también el progreso científico y técnico. Pensamos a veces que el progreso es ilusorio y que los aparatos y dispositivos que se le han hecho indispensables al hombre en los últimos quinientos años sólo son una acumulación de lujos ociosos que se propaga por sí misma. Pero no es éste el propósito que inspiró a los hombres de ciencia y los técnicos, ni tampoco ha sido el verdadero efecto ejercido por tales inventos sobre la sociedad humana. El propósito y el efecto han sido el liberar al hombre de la agotadora servidumbre de ganarse la vida para darle la oportunidad de vivir. Desde Leonardo hasta Franklin, el inventor ha querido y conseguido dar a un número de personas cada vez mayor la holgura y el respiro necesarios para encontrar lo mejor de sí mismas, medios que antes sólo eran monopolio de los príncipes.

En los últimos quinientos años han sido raros los pensadores que han rechazado este ideal de potencia y realización humanas. Quizá uno de éstos fuera Calvino, que creyó, como la Edad Media, que el hombre viene a este mundo como ente completo, incapaz de todo desenvolvimiento digno de consideración. Y es característico que, en consecuencia, el Estado organizado por Calvino fuera un Estado totalitario; pues si los hombres no son susceptibles de ulterior desarrollo ni tienen nada que sea personal y creador, no hay por qué concederles la libertad.

IX

La segunda de las dos grandes ideas formativas que esta historia pone de relieve es la idea de libertad. Vemos, en efecto, que la realización del hombre es inasequible sin la libertad, por lo que estas dos ideas capitales están estrechamente unidas entre sí. No podría haber desenvolvimiento de la personalidad de los individuos, realización de esas dotes por las que un hombre difiere de otro, sin que cada hombre tuviera libertad de desenvolverse siguiendo su rumbo propio.

Lo que se aplica a los individuos cabe decirlo también de los grupos humanos. Un Estado o una sociedad no pueden cambiar a menos que sus miembros sean libres de juzgar, de criticar y de buscarse una nueva condición. De aquí que la presión de las ideas en todo el período examinado en esta obra se haya encaminado hacia la libertad como expresión de la individualidad. A veces, los hombres han tratado de encontrar la libertad siguiendo la vía del cambio pacífico, como los humanistas en vísperas de la Reforma y como los industriales disidentes del siglo XVIII. En otras ocasiones, el movimiento pro libertad ha sido explosivo: intelectualmente explosivo en la época isabelina y en la Revolución científica; económicamente explosivo en la Revolución industrial y políticamente explosivo en las otras grandes revoluciones del período aquí estudiado, desde la época puritana hasta la era napoleónica.

Con todo, nuestro estudio demuestra que la libertad es una idea elástica y esquiva, cuyos propugnadores pueden a veces engañarse creyendo que la obediencia a la tiranía es una forma de libertad. En la trampa de este engaño cayeron hombres tan distintos como Lutero y Rousseau, Hegel y Marx. Filosóficamente no hay, en efecto, libertad ilimitada. Pero hemos visto que hay una forma de libertad que puede definirse sin contradicción y que, por tanto, puede ser un fin en sí misma. Es la libertad de pensamiento y de expresión: el derecho a disentir.

X

La historia aporta sólidos testimonios de que las sociedades más creadoras y progresivas son las que salvaguardan la expresión de nuevas ideas. Parece que las sociedades sólo se mantienen vigorosas mientras están organizadas para recibir ideas nuevas e inesperadas... y a veces desagradables. Quizá parezca raro que, en algunos países, el Estado conceda prerrogativas especiales a la oposición; el Canadá, como la Gran Bretaña, llega a pagarle un sueldo al jefe de la oposición. Sin embargo, esta legalización de la oposición, este equilibrio entre el poder y el disentimiento, es la médula de la tradición occidental.

Las grandes épocas creadoras han sido por lo común aquellas en que se acogía bien el disentimiento razonado. Una lección que la historia nos enseña a este respecto es que tal disentimiento es creador en todas las esferas al propio tiempo. El arte de Renacimiento corrió parejas, tanto en el tiempo como en el espacio, con su ciencia. Los poetas y aventureros isabelinos fueron contemporáneos de los primeros hombres de ciencia que hablaban inglés; de un Francisco Bacon, un William Gilbert y un William Harvey. El movimiento romántico en poesía que se produjo a finales del siglo XVIII coincidió con la eclosión de inventos que entonces se operó, y ambos cobraron fuerza con las revoluciones de la época, a las que a su vez infundieron nueva energía.

Y así hemos llegado a una extraña conclusión: que en el pensamiento occidental a partir del Renacimiento existe una tradición de disentimiento..., es decir, la tradición de poner en cuestión lo tradicional. No obstante, esta conclusión no es tan paradójica como parece, pues hemos visto que las ideas no siguen una simple progresión y que su historia no discurre por una vía despejada. La historia se hace en el conflicto, y la historia de las ideas es un conflicto de intelectos en lucha.

Conflicto de intelectos es, con todo, una expresión abstracta, tanto como lo es el concepto de historia de las ideas. Detrás de los intelectos hay hombres: las ideas las hacen los hombres, y son hombres los que las defienden y luchan por ellas. Sacar la historia de las ideas de su contexto de hombres y acontecimientos es forzarla. Las ideas son tan humanas como las emociones, tan potentes, contrapuestas e indestructibles como las emociones. El propósito de este libro ha sido

situar las ideas en su marco integral: de hombres, de grupos de hombres y de acontecimientos. Los hombres que hemos elegido no eran figuras extrañas, anómalas: lo que dijeron fue dicho también por otros. Pero es importante que fuera dicho por los determinados hombres que hemos querido estudiar, pues ellos dejaron impreso el sello de su estilo en las ideas que expresaron. La consecuencia es que nuestra historia sea en parte un homenaje a los hombres que aparecen en sus páginas. Pero también es algo más, y más vasto: es un homenaje a todos los hombres que han vivido y viven de ideas y que a su vez crean e infunden vida en otras ideas.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE DE MATERIAS